



Digitized by the Internet Archive
in 2016

CIENCIA Y FE

AÑO XVIII - JULIO-DICIEMBRE 1962 - Nº 3/4

I. QUILES, LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO TRADICIONAL Y CONTEMPORANEO 211/273

CH. A. M. OEYEN, OI PROTOKTISTOI: ACERCA DE LA PNEUMATOLOGIA DE CLEMENTE ALEJANDRINO . 275/296

TH. MÄDER: EL SENTIDO DE LA IMPOSICION DE LA MANO 297/374

C. SANCHEZ AIZCORBE, LA ENCICLICA MATER ET MAGISTRA: BIBLIOGRAFIA DE EDICIONES Y COMENTARIOS 531/550

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS: FILOSOFIA, 375/397 • COLECCIONES FILOSOFICAS, 397/408 • HISTORIA DE LA FILOSOFIA, 408/416 • ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y TEOLOGICA, 417/424 • APOLOGETICA ANTIGUA Y CONTEMPORANEA, 425/434 • TEOLOGIA, 434/438 • MARIOLOGIA, 439/443 • TEOLOGIA, HISTORIA Y PASTORAL DE LA IGLESIA, 444/450 • MORAL, DERECHO Y CANONES, 459/465 • CUESTIONES BIBLICAS, 465/474 • PASTORAL, LITURGIA, CATEQUESIS, 475/486 • VIDA ESPIRITUAL, 487/495 • ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL Y RELIGIOSA, 496/505 • ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, 505/509 • CUESTIONES POLITICAS, ECONOMICAS Y SOCIALES, 509/522 • COMUNISMO, 523/526 • LA ENCICLICA MATER Y MAGISTRA, 526/530 •

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS: EL INDICE ALFABETICO DE LOS AUTORES JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SE PUEDE VER EN LA CONTRATAPA

FICHERO DE REVISTAS

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA**

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

Director:

MIGUEL ANGEL FIORITO S. I.

Dirección y Administración:

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FNSM - ARGENTINA

Suscripción anual

500 PESOS EN LA ARGENTINA

3,5 DOLARES EN SUDAMERICA

4 DOLARES EN OTROS PAISES

BIBLIOGRAFIA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS, A LA PRESENTACION DE LOS LIBROS RECIBIDOS POR LA REDACCION

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO

ADAM, A., La confirmación y la cura de almas	484
AGUSTIN, SAN, La vida religiosa	449
ALLAN, D., Aristote le philosophe	408
ALONSO, I., La Iglesia en Venezuela y Ecuador	455
Amour maternel	464
ARISTOTELES, Argumentos sofísticos	408
AUGUSTIN, Saint, Maître de vie spirituelle	487
BACHT, H., Weltnähe oder Weltstanz?	493
BAUMGARTNER, H., Die unbedingtheit des sittlichen	384
BERNADETTE, Sainte, Les écrits de Sainte Bernadette et su voie spirituelle ..	439
BIRNBACH, M., Neo-freudian social philosophy	520
BLOSS, F., A greek grammar of the new testament	465
BONSIRVEN, J., Teología del nuevo testamento	469
BRUGAROLA, M., Doctrina y sistemática cooperativa	519
— , XXXIII Charlas sobre la Mater et Magistra	527
BUBER, M., Das Buch der Preisungen	466
BUSSOLINI, J., Los esquemas y la trabazón del universo	409
CAPANAGA, V., La mediación mariana y la gracia de las conversiones	443
CAPMANY, J., La espiritualidad del sacerdote diocesano	499
CARUSO, I., Psychanalyse pour la personne	387
Catecismo junior	482
CHAGAS, W., Diario de un aprendiz de filosofía	423
CHARLESWORTH, M., Philosophy and linguistic analysis	398
Christo nel mondo (Osservatorio cristiano)	495
COLLINS, J., The lure of wisdom	402
COLUMBIANO, P., La Encíclica "Mater et Magistra"	527
Conciencia moral	402
Concorrenza e monopolio nell'economia internazionale	514
CORETH, E., Metaphysik als aufgaben	380
COSTE, R., Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII	463
COUVENT SAINT-GILDARD, Les écrits de Sainte Bernadette et sa voie spi- rituelle	439
CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, Les moines d'orient	445
DANIELOU, J., Les symboles chrétiens primitifs	444
DE ALCORTA, J., El ser, pensar trascendental	378
DEBRUNNER, A., A greek grammar of the new testament	465
DE LAGARDE, G., La naissance de l'esprit laïque	462
DE LUBAC, H., Por los caminos de Dios	381
Democracia cultural y eficacia sindical	519
DESCOUVEMONT, P., Sainte Therese de l'Enfant Jesus et son prochain	489
DE VRIES, J., La pensée et l'être	375
DOMINGUEZ, O., El campesino chileno y la acción católica rural	456
DURRWELL, F., Dans le Christ rédempteur	491
EHL, A., Dirección espiritual de las religiosas	496
ESPINOSA POLIT, M. M., La obediencia perfecta	506
FALK, H., Die Weltanschauung des Bolschewismus	523
Fécondité et maîtrise de soi	464
FELLNER, W., Teoría de la distribución de la renta	515
FESTUGIERE, A., Les moines d'orient	445
FRAGATA, J., Problemas de fenomenología de Husserl	412
FREI-MÜLLER, Riten und Rubrikenbuch	479
FUCHS, J., Handbuch zur kirchengeschichte	450
FUNK, R., A greek grammar of the new testament	465
FURLONG, G., Misiones y sus pueblos guaraníes	452
GALLI, G., Linne fondamentali d'una filosofia dello spirito	390

CIENCIA Y FE

1962

JULIO - DICIEMBRE

XVIII - 3/4



COLEGIO MÁXIMO DE SAN JOSÉ
FACULTADES DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA



LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO TRADICIONAL Y CONTEMPORANEO *

Contribución a la Antropología Metafísica Budista

Por I. QUILES, S. I. (San Miguel)

En un estudio anterior [Ciencia y Fe, 18 (1962), 55-90] hemos tratado de precisar el pensamiento del Budismo antiguo sobre el dogma del no-yo. Ni los textos más primitivos, ni el ambiente en que el Budismo nació, daban fundamento para atribuir a Buda o a sus primeros discípulos una concepción nihilista sobre la esencia del hombre y en particular sobre el alma humana.

Sin embargo, la repetida doctrina de la impermanencia (anikka), y la exhortación a vencer y eliminar el individualismo, fueron semillas que dieron lugar a la formulación del dogma metafísico del no-yo, asimilado después por casi toda la tradición budista. Vamos ahora a estudiar el alcance que la negación del yo tuvo en el budismo de las escuelas y entre los contemporáneos.

* Abreviaciones más usadas de las fuentes que citamos:

- AK *Abhidharmakosha* de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin, Paris, Geuthner, 5 vols., 1923-1926. Extractos del Cap. IX en nueva versión inglesa de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, New York, The Penguin Classics, 1959.
- D *Dhammapada*, Translated by Venerable Bhikkhu Buddharakkhita. Maha Bodi Soc. Bangalore, 1959.
- DK *Dhamma-kakka-ppavattana Sutta*, S.B.E., Vol. XI.
- DN *Digha-Nikaya, Dialogues of the Buddha*. Translated from Pali by T. W. Rhys Davids, London, S.B.B., Oxford Univ. Press, 3 vols., 1899-1921.
- KV *Kullavagga*. S.B.E., Vols. XVII-XVIII.
- M *Milindapañha*. S.B.E., Vols. XXXV-XXXVI.
- MN *Majjhima-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- MP *Maha-para-nibbana Sutta*, S.B.E., Vol. X.
- MPS *Mahaprajñāparamitasastra* de Nagarjuna. Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.
- MV *Mahavagga*, S.B.E., Vol. XIII.
- P.T.S. *Pali Text Society*. Translation Series, London, 1909 y sigs.
- S.B.B. *Sacred Books of the Buddhists*, London, Oxford Univ. Press., 1955 y sigs.
- S.B.E. *Sacred Books of the East*. Translated by various Oriental Scholars, Oxford, Clarendon Press, 50 vols., 1879-1910.
- SN *Samyutta-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- SNP *Sutta-Nipatta*. S.B.E., Vol. X.
- SS *Sabbasava Sutta*. S.B.E., Vol. XI.

A) *Los pudgalistas (personalistas)*

Si no puede afirmarse con certeza que Buda y el primitivo budismo defendieran la teoría del no-yo, ni que hubiesen adoptado una actitud agnóstica y nihilista, es un hecho innegable que la gran mayoría de las sectas budistas fueron, ya desde muy antiguo, partidarias del *anatman*. Pero, paralelamente a ellas, existió siempre una minoría dentro del budismo, y por cierto una minoría activa, que sostuvo tenazmente la realidad del yo, de la persona y del alma como una entidad permanente ¹.

La idea de un “sujeto”, especialmente con referencia a la transmigración aparece en los libros canónicos, tanto en el Canon Pali como en el Canon Sánscrito de diversas maneras. Se “enseña que la concepción exige la presencia de un gantarva, ser sutil escapado de un cuerpo humano o animal, y que trata de reencarnarse” ².

Otros textos se refieren a un principio puramente espiritual, que identifican con el conocimiento o la inteligencia, el cual desciende a la matriz y organiza el embrión. Se lo designa *vijñana* o inteligencia, y también *jiva* o principio vital. Este principio se distingue del cuerpo material. Según el *Digha* “mi cuerpo es material formado por los cuatro elementos, nacido del padre y de la madre, crecido por el arroz, de naturaleza perecedera; por otra parte está mi inteligencia, (*vijñana*) que se encuentra atada y unida al cuerpo” ³. Tal concepción, es, tal vez, la más inmediata al primitivo budismo.

Estos elementos canónicos, sin duda, junto con la exigencia lógica para poder explicar la experiencia de la identidad individual y la justicia moral del karma dio lugar, dentro de las primeras escuelas, a una interpretación personalista del budismo. Así surgió la escuela llamada del *Pudgala* o *Pudgalavada*. Estas sectas fueron llamadas “personalistas” o partidarias de la per-

¹ Breves exposiciones de la doctrina de la escuela Pudgalista pueden verse en L. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, pp. 23, 34-38; y en E. Conze, *Buddhism*, p. 169-170.

² La Vallée-Poussin, L., *Nirvana*, p. 28.

³ DN. I, 76. Ofr. La Vallée-Poussin, o. c., p. 29.

sona (*pugdala*). Según Conze, entre las dieciocho sectas tradicionales del Hinayana había una, llamada de los “personalistas”, la cual se había originado ya unos trescientos años a. de C. De La Vallée Poussin, que parece más informado, dice que la mayoría de las fuentes señala cinco sectas, al paso que otras, menos seguras, cuentan hasta siete que defendían la tesis personalista o del *pugdala*⁴. Este hecho nos da una idea de la importancia del movimiento dentro del budismo. Conze recoge el dato de que, en el siglo VII, Yu’an Tsang cuenta setenta mil monjes personalistas, en un total de doscientos mil en toda la India. Y aunque, agrega Conze, ellos eran considerados como los hermanos “débiles”, es decir, que habían flaqueado en la fe budista, sin embargo aparentemente eran muchos, constituían una espina en la carne de las otras sectas, y eran objeto de polémicas incesantes por parte de los ortodoxos⁵. Lamentablemente sus escrituras canónicas y sus tratados se han perdido o han sido mal estudiados⁶. Las conocemos a través de las referencias que sus adversarios nos hacen de ellos para refutarlos. Y por cierto, que los grandes maestros budistas no dejan de ocuparse detenidamente de los personalistas, lo que muestra la importancia que les atribuían.

El término *pugdala* (en pali *puggala*) significa individuo, persona, individualidad, lo mismo que sus sinónimos: ser (*atta*), personalidad o sí (*atta*), etc., en una palabra, todos los términos que significan alguna entidad, por tanto también “yo”⁷. Significa así mismo principio vital (*jīva*) hombre (*purusa*)⁸. Los “ocho nobles o santos *pugdala*”, es decir, aquellos que han realizado uno de los ocho estados de santidad, son los ocho nobles “individuos” o “personas”⁹. Donde se ve que *pugdala* equivale a “individuo”, a “uno”, a “realidad o unidad individual”. Se aplica

⁴ La Vallée-Poussin, o. c., p. 34-35.

⁵ *Buddhist Scriptures*, p. 190.

⁶ La Vallée-Poussin, o. c., p. 34.

⁷ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo, Frewin, 1950. “*Pugdala*”. Rhys Davids lo define así en su *Pali-English Dictionary*: “un individuo como opuesto al grupo (*sangha* o *parisa*), persona, hombre; e nla literatura filosófica posterior significó también: “carácter”, alma (-*attan*). “*Pugdala*” (P. V, p. 85).

⁸ La Vallée-Poussin, o. c., p. 35.

⁹ Nyanatiloka, o. c., “*Ariya-Puggala*” (“el Noble individuo”, o simplemente “El Noble”).

también a las cosas, pero principalmente lo vemos aplicado a las personas y a los dioses, lo mismo que a la realidad que designamos por el “yo”, “tú”, “él”, “el hombre”, “Dios”, “Casa”, etc.¹⁰.

Ahora bien, los pugdalistas defendían que el término “persona” no es una mera designación convencional a la que no responde ninguna realidad, antes bien es una realidad verdadera¹¹. “Nosotros afirmamos que existe una persona, que existe la persona; pero nosotros no decimos que ella sea una entidad. Ni tampoco creemos que ella exista como una mera designación para los skandhas. Afirmamos que la palabra “persona” denota una cierta unidad estructural que se halla en correlación con los skandhas de un individuo, esto es, con aquellos elementos que están actualmente presentes, internos al mismo y apropiados por él. El personalista enseña también que la persona es inefable, que su relación a los elementos (*skandhas*) no puede ser definida, y que ella no es ni idéntica ni no idéntica con ellos¹².

Aquí tenemos las dos afirmaciones centrales de los pugdalistas: 1) la persona, como tal, no es una mera designación, esto es, no podemos decir que sea simplemente no existente, esto es reduciéndola a una mera palabra para designar el conjunto de los elementos prececeros del hombre. Además de ese conjunto debemos señalar “algo especial” que constituye la unidad del individuo y esto es la persona; 2) pero, por otra parte, los pugdalistas, como no querían afrontar demasiado crudamente la oposición al ya reconocido dogma budista del no-yo, decían que la persona no era ni idéntica ni diversa del conjunto de los skandhas. Su doctrina, por tanto, aparecía bastante confusa. Por una parte, querían mantener la realidad de la persona y, por otra parte, afirmaban que ella era indefinible, inefable, indestructible, inconfundible con los skandhas, pero tampoco podía claramente distinguírsela de ellos.

En esta teoría personalista influía, sin duda, la experiencia

¹⁰ *Ibid.*, o. c. “Puggala”.

¹¹ Resumimos la exposición de la doctrina puggalista, hecha por Vasubandhu en AK, c. IX, para refutarla. Según la trad. de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 190-197.

¹² AK, c. IX; o.c., p. 193.

de la unidad esencial del hombre, que parece trascender los elementos constitutivos del mismo; pero también urgía la necesidad lógica de mantener un cierto elemento permanente, como sujeto del karma y de la transmigración. Esta era una de las dificultades principales que los personalistas ponían frente a los no personalistas y que se renovaba incesantemente ante todas las soluciones presentadas por éstos. En realidad, como dice Conze, los pugdalistas actuaban como una constante espinosa en la carne de las otras sectas.

Tres eran los argumentos principales en que fundaban su tesis: a) recurrían, primero, a la autoridad de las escrituras ya que en ellas se habla de “la persona” y Buda utiliza el nombre de persona en un sentido determinado que no puede confundirse con el de los cinco elementos.

b) En segundo lugar, sólo suponiendo la permanencia de la persona pueden entenderse los sutras que hablan de las diversas reencarnaciones de Buda. “Si sólo existe el proceso momentáneo [de los diversos actos], cómo puedes tú explicar —se dirige el personalista a sus contrarios— estas palabras del Señor, cuando él dijo recordando sus anteriores existencias: “Este sabio Sunetra que existió en el pasado, este Sunetra era yo”. Todos los elementos psicofísicos habían cambiado y por tanto sólo puede ser la persona, la que hace que Buda y Sunetra sean idénticos¹³.

c) En tercer lugar, y en conexión también con el karma y la transmigración, los pugdalistas invocaban antiguos sutras que presuponían la existencia de una persona como distinta de los actos y del conjunto de los elementos constitutivos del hombre o skandhas. Entre estos sutras el más famoso es el “Sutra del Fardo”:

“Yo os enseñaré lo que es el fardo, lo que es el tomarlo, lo que es el dejarlo y el portador del fardo. Los cinco skandhas, que son el mundo del deseo, son el fardo. El deseo es el tomar el fardo. La renunciación es el dejar el fardo. El portador del fardo es la persona: este hombre venerable, con tal nombre, nacido de esta manera, de este clan, que se alimenta a sí mismo con esta

¹³ O. c., p. 197.

comida, que experimenta estos placeres y penas, que vive desde hace tanto tiempo, que está aquí desde hace tanto tiempo y que termina su vida de esta manera”¹⁴. Evidentemente que la persona, el pudgala, es aquí el individuo subyacente a todas las demás actividades y características transitorias, distinto, en alguna forma al menos, del conjunto de los skandhas, ya que los toma y los deja. Este sutra era la roca firme en que se apoyaban los personalistas, invocando a la vez la tradición y la lógica.

“Porque si “persona” —argüían—, fuera solamente otro nombre de los skandhas, si la persona y los skandhas fueran de hecho idénticos, entonces el fardo se llevaría a sí mismo lo cual es absurdo”.

Vasubandhu recoge en el siglo IV esa dificultad y contesta, por cierto, en forma que no parece muy satisfactoria. En primer lugar, dice que “cuando Buda habla de “persona” sólo utiliza aquí el término para conformarse con el uso común de la gente. Pero, en realidad, —agrega—, la llamada personalidad no es más que una serie consecutiva de actos momentáneos impersonales, todos los cuales están ligados al sufrimiento. Pero este proceso, que había tenido lugar en el pasado, causa el sufrimiento de los que le siguen. Los skandhas precedentes se llaman, en consecuencia el fardo, y los subsiguientes se llaman el portador”¹⁵. Como se ve la interpretación del texto y de la lógica no parecen muy satisfactorias. Tal vez por esto mismo Conze ha comentado que “algunos de los argumentos utilizados por Vasubandhu pueden aparecer más bien faltos de fuerza, lo cual no debe necesariamente atribuirse a falta de aptitud en el autor, sino más bien a un empeño en tratar a los adversarios con cierta indulgencia, y, además, la delicadeza debe ser considerada como algo más importante que la definitiva aniquilación del adversario”¹⁶.

¹⁴ O. c., p. 195; SN, III, 25.

¹⁵ O. c., p. 195.

¹⁶ Conze, E., o. c., p. 190. El mismo autor en su obra *Buddhism* dice: “Throughout tre centuries the orthodox never waeried of piling argument upon argument te defeat theis admission of a *Self* by the Pudgalavadivs. But the more tenaciously and persistently one tries to keep something out of one’s mind, or out of a system of thought, the more surely it will come in. The orthodox in the end, were forced to admit the notion of a permanent ego, not operly, but in various disguises...”, p. 170.

Sin embargo, hay que reconocer que las escuelas personalistas, aunque en manera alguna despreciables por su número y por su fuerza dialéctica, fueron siempre una minoría dentro de la tradición budista. Esta adoptó decididamente la fórmula de la negación, la doctrina del no-yo, llevándola hasta las últimas consecuencias.

Tanto las sectas de la escuela Hinayana como las de la Mahayana coinciden fundamentalmente en esta doctrina, considerada como dogma esencial del budismo. Señalemos algunos representantes, ejemplo vivo de la profundidad doctrinal adquirida por este dogma entre los escolásticos budistas.

B) *El Dhammapada.*

Puede decirse que el *Dhammapada* recoge y concentra el espíritu del Canon Pali de la escuela Hinayana. Ahora bien, este libro, de admirable vuelo espiritual, tiene, por ser la creencia en el yo, uno de sus motivos principales, la negación del yo y de la individualidad, como el máximo impedimento para llegar al Nirvana. El yo es más bien llamado una “ilusión”. El consejo para la liberación es: “Corta los cinco [impedimentos]”. El primero de ellos es justamente “la ilusión del yo”¹⁷. Esta ilusión es la que nos impide liberarnos de la existencia común, a la cual nos aferramos pensando que ella es nuestra verdadera realidad y nuestro verdadero yo.

Pero no sólo se niega el yo permanente en sí mismo, que podría salvar la identidad de nuestra personalidad, sino se ataca en su raíz a la personalidad misma, destruyendo toda clase de subjetividad. Ni siquiera se salva esta especie de individualidad moral o fenoménica, que por otra parte parece recomendar como afirmación de la personalidad, puesto que es ella la que debe mirar por sí misma y salvarse a sí misma. En resumen, toda individualidad no sólo es ilusión, sino mala en sí, y, por tanto, hay que ahogarla: el ideal budista se obtiene cuando uno se despoja de toda individualidad.

El Dhamapada, en consecuencia, nos avisa que hay que suprimir de raíz aún la referencia al yo: “Aquel para quien no existe ni esta orilla (las esferas del sentido interno) ni la otra orilla (los objetos del sentido externo), ni ninguno de los dos (el “yo” y lo “mío”) él está más allá del cuidado y mancha, a él lo llamaré lo Brahmana”¹⁸.

En la “cadena de la causación”, es decir, aquella que es origen de todos los males y que nos ata a la existencia ilusoria y dolorosa, el cuarto eslabón es la “personalidad individual”.

Es verdad que el Dhammaapada tiene, ante todo, una intención moral. La negación del yo como realidad metafísica no aparece tan clara y los textos pueden interpretarse como la negación del yo en cuanto éste es el centro del egoísmo y del apego excesivo a la propia individualidad. Pero, con frecuencia la teoría del no-yo se afirma simplemente, de modo que resulta difícil distinguir si el sentido ha de limitarse a la mera intención moral o se extiende también a lo metafísico.

La clara actitud antimetafísica, negando toda realidad del yo como tal, la hallamos en los libros no canónicos. El más importante de ellos, al respecto, es *Las preguntas del Rey Milinda* (*Milindapañha*)¹⁹.

C) “*Las Preguntas del Rey Milinda*”.

Tratando de la negación de todo sujeto permanente, en general, y en especial del alma permanente en el hombre, no podemos menos de recoger uno de los textos más clásicos y expresivos sobre la materia. Aunque se trata de un texto muy conocido, su misma importancia y expresividad nos obligan a reproducirlo. En él se plantea la tesis de la negación del alma y de todo sujeto permanente con plena claridad y se han recogido las objeciones que la experiencia, la psicología y la lógica presentan a la vez contra la tesis de la no-existencia del alma en el hombre.

El libro narra el diálogo entre un sabio budista, Nagasena,

¹⁸ D. 385.

¹⁹ *The Questions of King Milinda*. Trans. from Pali by T. W. Rhys Davids, S. B. E. XXXV-XXXVI. El milinda está escrito en el s. I antes de J. C.

y el rey griego Menandro, quien estaría realizando una de las tantas excursiones que, como lo hiciera Alejandro siglos antes, realizaban los reyes y los sabios de Grecia por la India. Menandro, quien en el texto budista aparece con el nombre de Milinda, hace al sabio Nagasena numerosas preguntas acerca de la religión budista, y éste va contestando a todas ellas tan satisfactoriamente que al final del libro el rey Milinda acaba por convertirse al budismo y hacerse monje. El libro es una especie de catecismo apologético, pues a la vez se trata de explicar por preguntas y respuestas la doctrina budista y de justificarla contra las dificultades que ocurren contra ella.

Y, por cierto, que el primer problema que el sabio Nagasena hace aparecer bruscamente ante la curiosidad del rey Milinda es el de la no-existencia del alma. Ello nos muestra la importancia original que los budistas daban a esta doctrina. El texto merece transcribirse íntegramente.

El libro primero contiene más bien una introducción histórica presentando el escenario y los personajes. El libro segundo entra ya en materia doctrinal con nuestro tema en el *capítulo primero*.

“Entonces, el rey Milinda fue adonde estaba el venerable Nagasena y se dirigió a él con saludos y cumplimientos de amistad y cortesía, y tomó asiento respetuosamente a un lado. Nagasena, por su parte, correspondió a la cortesía del rey, de manera que el corazón del rey quedara bien dispuesto”.

Milinda comenzó preguntando: ¿“Cómo es conocido Su Reverencia y cuál es, Señor, vuestro nombre?”

—“A mí se me conoce como Nagasena, oh rey, y por este nombre se dirigen a mí mis hermanos en la fe. Pero aunque mis padres, oh rey, me dieron tal nombre de Nagasena [. . .] o Surasena, o Virasena, o Sihasena, sin embargo, Señor, este nombre Nagasena o cualquier otro, es sólo un término generalmente entendido, es una designación para el uso común. Porque no existe una individualidad permanente (no existe alma) envuelta en la materia”²⁰.

²⁰ Las aclaraciones entre paréntesis son del traductor; nuestros agregados van entre corchetes.

Entonces Milinda llamó a los yonakas (los griegos que le acompañaban) y a los hermanos como testigos [los monjes presentes]: “Este Nagasena dice que no hay individualidad permanente (no hay alma) implicada bajo su nombre. ¿Es ni siquiera posible aprobar en este punto lo que él ha dicho?”. Y volviéndose a Nagasena le dijo: “Sí, muy reverendo Nagasena, no hay individualidad permanente (no hay alma) envuelta en la materia, te ruego que me digas, ¿quién es aquel que da a los miembros de la Orden sus ropas y su comida y su habitación y las cosas necesarias para la enfermedad? ¿Quién el que se alegra cuando se dan estas cosas? ¿Quién es el que vive una vida de rectitud? ¿Quién es el que se dedica a sí mismo a la meditación? ¿Quién es aquél que aspira a la meta de la Vía Excelente, del Nirvana, de la Santidad? ¿Y quién es el que mata? ¿Quién es el que roba? ¿Quién es el que vive una vida mala entre placeres mundanos, quién es el que miente, quién el que se embriaga, quién, en una palabra, comete cualquiera de los cinco pecados que producen su fruto amargo aún en esta vida?²¹. Si esto es así (es decir, si no hay nadie, un sujeto, que cometa estas acciones) no hay ni mérito ni demérito; no hay ni sujeto (actor) ni causa de las buenas o de las malas acciones; no hay ni fruto, ni resultado del bueno o del mal karma. Si, muy reverendo Nagasena, imaginamos que un hombre os matara, no existiría asesino, y, por lo mismo, se sigue también que no hay verdaderos maestros o profesores en vuestra Orden, y que vuestras Ordenes están vacías. Tú me dices que tus hermanos en la Orden tienen la costumbre de dirigirse a tí como Nagasena. Ahora bien, ¿qué es este Nagasena: quieres tú decir que el cabello es Nagasena?”

—“Yo no digo esto, gran rey”.

—“O que los cabellos y el cuerpo, tal vez?”

—“Ciertamente no”.

—“O que son las uñas, los dientes, la piel...? [y aquí enu-

²¹ Referencia a los cinco pecados, cuyo Karma, según el budismo, produce su efecto en esta misma vida, sin esperar a ulteriores existencias.

Ellos son: deshonar a la madre o a una santa; matar un futuro Buda; matar uno que está en camino de la santidad (Arhat); robar los bienes de la comunidad; destruir una “stupa” monumento sagrado budista). Véase KV, VII, 3, 9, *Vinaya Texts*, III; S. B. E., XX.

mera Milinda treinta partes y órganos diversos que constituyen el cuerpo según los budistas]”.

Y a cada uno de ellos él contestó, no.

—“Es acaso la forma externa (*Rupa*) lo que es Nagasena, o las sensaciones (*Vedana*), o las ideas (*Sanna*), o las formaciones los elementos constitutivos del carácter, (*Samkara*), o la conciencia (*Viññana*), lo que es Nagase-na?”.

Y a cada una de éstas contestó también él, no.

—“Entonces, ¿todos estos skandhas juntos son Nagasena?”.

—“No, gran rey”.

—“Pero, hay algo más, fuera de las cinco skandhas, que sean Nagasena?”.

Y él todavía respondió no.

—“Entonces, pues, después de preguntar todo lo que he podido, yo no puedo descubrir a Nagasena. Apenas es un mero sonido vacío. ¿Quién es pues el Nagasena que nosotros vemos ante nosotros? ¡Es una falsedad lo que ha dicho Su Reverencia, eso no es verdad!”

“Y el venerable Nagasena dijo al rey Milinda: Tú, Señor, has sido creado en gran lujo, según parece por tu noble nacimiento. Si tú tuvieses que caminar en este tiempo caluroso sobre la arena ardiente, pisando con tu pie las piedras agudas, la grava y la arena, sin duda que se dañarían tus pies. Y al sufrir tu cuerpo, tu mente se turbaría, y tú experimentarías una sensación de sufrimiento corporal. Así pues, ¿cómo has venido tú hasta aquí, a pie, o en carro?”

—“Señor, yo no he venido a pie, sino en carro”.

—“Si, pues, tú has venido en carro, Señor, dime lo que es: ¿Es el pértigo el carro?”

—“Yo no he dicho esto”.

—“¿Es el eje el carro?”

—“Ciertamente no”.

—¿Es el carro las ruedas?”

Y enumera Nagasena las diversas partes del carro

Y a todas ellas el rey contestó que no.

—“Entonces, ¿son acaso todas estas partes del carro las que son el carro?”

—“No Señor”.

—“Pero hay algo además de estas partes que sea el carro? Y él siguió contestando que no.

—“Entonces, después de haber preguntado cuanto puede, no es posible descubrir el carro. “Carro” es un sonido, un mero sonido vacío. ¿Qué es pues el carro en el cual tú dices que has venido? Es una falsedad lo que ha dicho vuestra Majestad. Eso no es verdad! No existe tal cosa que se llama carro! Tú eres el rey de toda la India, un monarca poderoso. ¿A quién tiene miedo, que no dices la verdad? Y entonces él llamó a los yonakas y a los monjes como testigos diciendo: “El rey Milinda acaba de decir que él vino en carro. Pero cuando se le ha pedido que señalara lo que es el carro, él ha sido incapaz de establecerlo. ¿Es posible estar de acuerdo con él en esto?”

Cuando Nagasena habló de esta manera los quinientos yonakas aplaudieron y dijeron al rey: “Ahora Su Majestad conteste a esto si puede”.

El rey Milinda contestó a Nagasena, diciendo: “Yo no he dicho sino la verdad, Reverendo Señor. Es precisamente porque tiene todas estas cosas —la pértiga, el eje, las ruedas, [etc.], que esto cae bajo el término generalmente entendido, tal como se designa en el uso común, de “carro”.

—“¡Muy bien! Vuestra Majestad ha captado perfectamente el significado de “carro”. Ahora bien, precisamente por lo mismo, en razón de todas las cosas que tú me has preguntado antes, —las treinta y dos clases de materia orgánica que hay en el cuerpo humano y los cinco elementos constitutivos del ser—, manifiestan que yo entro en el término generalmente entendido, de acuerdo a la designación común de “Nagasena”.

Por lo mismo, Señor, había dicho antes nuestra hermana Vahira en presencia del santo, del Bendito [Buda]: “Precisamente, porque así es la condición precedente de la co-existencia de las varias partes, que la palabra carro se usa, así también cuando los skandhas se juntan hablamos del «ser»”.

—“Maravilloso, Nagasena, y estupendo. Muy bien has resuelto el problema que te había puesto, aunque era tan difícil.

Si el mismo Buda estuviese aquí aprobaría tu respuesta. Muy bien, muy bien, Nagasena!"²².

Dejemos de lado, por el momento, el valor de la comparación en sí misma, como prueba de la no existencia de un alma o principio permanente en el hombre, diverso de sus partes constitutivas. Es fácil advertir que la comparación con el carro es inapropiada para lo que se pretende demostrar. Aparece de inmediato la diferencia esencial entre el carro y el hombre o cualquier otro ser viviente. El carro, como todo artefacto, es una realidad artificial, cuyas partes están unidas por un nexo extrínseco y falta el factor intrínseco que dé unidad al todo. El hombre, por el contrario, es un conjunto de partes con un nexo intrínseco que las constituye en "una" totalidad. Hay, por tanto, un elemento olvidado en la enumeración acerca del hombre "Nagasena", hecha por Milinda. Se ha escapado justamente lo más importante, que es el principio unificador de las partes.

Lo que aquí nos interesa es ver la doctrina que se quiere enseñar. Efectivamente, se recoge una parte de la enseñanza del budismo primitivo sobre el alma. Para aquel el "yo" no es el cuerpo, ni otro alguno de los Skandhas. Niega un alma individual substancial e inmutable, de acuerdo al concepto vulgar del alma. Pero ¿niega de una manera absoluta y general toda clase de alma? Nagasena parece recoger de la tradición primitiva tan sólo la parte negativa y la ha llevado hasta el extremo:

1) La tesis es radical, absoluta y clara, en el sentido de que no existe ningún principio permanente, ningún sujeto, fuera de las partes constituyentes del hombre o de las demás cosas. El nombre con el que designamos el conjunto, en cuanto significando algo distinto de las partes, no es más que un término vacío de sentido.

2) En consecuencia, fuera de los skandhas no hay otra realidad. Los últimos elementos de toda realidad, incluso del hombre, serían los cinco skandhas.

²² M. II, 1, 25-28.

3) La teoría tiene un sentido metafísico general. Es decir, no sólo se aplica al hombre sino a todas las cosas²³. En consecuencia la doctrina ha cristalizado plenamente ya un siglo antes de J. C.

4) Nagasena no niega la realidad de los skandhas. Estos se suponen reales y siguen aceptados en su propia realidad de elementos constitutivos del ser. La negación de los skandhas como realidad en sí, será un paso más, dado por las escuelas posteriores budistas que reducían los mismos skandhas al “vacío”.

5) Evidentemente que las dificultades centrales, tanto en el orden lógico como en el orden psicológico y metafísico, están bien expresadas. ¿Cómo es posible la acción sin un sujeto que actúa? He aquí el grave interrogante que plantea Milinda a Nagasena. Nótese que no existe una respuesta a esta pregunta propiamente tal. Dada la explicación que Nagasena ofrece sobre su propia realidad, y sobre el motivo porque le pusieron el nombre de Nagasena aunque no haya ningún sujeto, el problema acerca de quién es el que hace la buena o la mala acción, quién es el asesino o el ladrón o el santo, queda sin respuesta, ya que ninguna de las partes constitutivas es propiamente el ladrón, el santo o el asesino, es decir, el sujeto responsable de las acciones.

La única respuesta posible, dentro del contexto, es que el autor sería el “conjunto mismo”. Pero es claro que “en el conjunto” el “responsable”, propiamente hablando, quedaría excluido. El autor parece, ante todo, preocupado por salvar el dogma budista de la negación del alma, como “individualidad permanente envuelta en la materia”.

La referencia a la monja Vahira muestra la conexión de Milinda con el Canon Pali del Sur de la India. Con ello se establece la conexión de la doctrina aquí enseñada en un libro

²³ M. Hiriyana saca también del citado pasaje del Milinda la misma evidente conclusión: “The doctrine of nairatmya [negación del yo] should not accordingly be understood as applicable to the soul alone as it is apt to be done. Both soul and matter exist only as complexes and neither is a Single self-contained entity”. *Outlines of Indian Phil.* London, 1958, p. 141.

no canónico con las doctrinas canónicas. En el *Samyutta Nikaya*, en la Sección relativa a las monjas (*Bhikkhuni Samyutta*), se introduce a Mara, el demonio, tratando de hacer inducir a una monja Vahira en la herejía: “El tentador dice a la monja: ¿Por quién es creada la personalidad? ¿Quién es creador de la persona? ¿La persona que nace allí, dónde está? ¿Dónde está la persona que se ve? La monja responde: “¿Qué quieres decir tú, oh Mara, que hay una persona? Falsa es tu doctrina. Esto no es más que un montón de formaciones cambiantes (*Sankharas*): No se encuentra aquí persona alguna. Del mismo modo que allí donde las partes del carro se encuentran reunidas, se emplea la palabra “carro”, del mismo modo también, allí donde están los cinco grupos, allí está la persona: tal es la opinión común. Todo lo que nace no es más que dolor, dolor lo que es y lo que se va; no se produce ninguna otra cosa que dolor; no se disipa ninguna otra cosa que dolor”²⁴.

Las conclusiones anteriores fluyen claramente del texto, y no es por ello extraño que éste se haya considerado como uno de los testimonios más claros y expresivos de la doctrina budista del no-yo. Por supuesto, los autores que dan una interpretación nihilista del budismo, interpretan el texto en el sentido estricto de la negación del yo, sin atenuaciones. Así Oldenberg,²⁵ Rhis Davids²⁶, Conze²⁷, etc. Otros pasajes del *Milinda*

²⁴ Citado por H. Oldenberg, o. c., p. 264.

²⁵ O. c., p. 264-265: “El torrente de los Sankharas, apareciendo para desvanecerse otra vez, no admite “Yo” ni “Tú”, sino solamente una apariencia de “Yo” y “Tú” que, en su extravío, la multitud adorna con el nombre de personalidad”.

²⁶ En su Introducción a la versión del *Milinda*, se refiere enfáticamente a este pasaje, comparándolo con el primer capítulo del *Katha Vatthu* de Mogaliputta Tissa Tera. Esta obra, que pertenece al tiempo del Rey Asoka, consigna ciertos puntos en los que la escuela de los Theravadines (llamada ortodoxa) difería de las otras 77. “His first chapter, for instance, by far the longest of his book, is on the question whether, in the high and sense of the word, there can be said to be a soul”. Y agrega: “It cannot be doubted that the authors of the *Katha Vatthu* and the *Milinda* were perfectly justified in putting this crucial question in the very forefront of their discussion —just as the Buddha himself, as is well known, made it the subject of the very first discourse he addressed to his earliest converted followers, the Anatta-Lakkana-Sutta, included both in the Vinaya and in the Anguttara Nikaya”. *The Questions of King Milinda*. Introd. p. XXI. Ya hemos visto, sin embargo, anteriormente que

confirman este punto de vista. Así la comparación del carro, se refuerza más adelante con la del “alma en el agua”:

“Venerable Nagasena, —pregunta el Rey— esta agua que está al fuego hierve haciendo mucho ruido, moviéndose y temblando. ¿Es que el agua está viva, Nagasena? ¿Está saltando y jugando? ¿O está quejándose por el tormento con que se la aflige?”

“El agua no está viva, oh rey; no hay alma o ser en el agua. Hace ruido, se mueve y tiembla a causa de la fuerte sacudida que le da el calor del fuego”²⁸.

Nada tiene ser o alma, como un sujeto aparte de sus componentes. He aquí la conclusión general de Nagasena.

Sin embargo, la doctrina del sabio budista está matizada con expresiones de otros pasajes que no se pueden desconocer. Aunque rechaza toda alma o sujeto permanente, no quiere sin embargo negar todo elemento permanente en los seres y especialmente en el hombre. Debe haber alguna “identidad” entre los diversos estados, que al mismo tiempo resulta un principio —aunque elemental— de unidad entre los componentes transitorios. Lo obliga a ello el dogma del karma y la transigración.

El Rey pregunta: “El que renace permanece él mismo o se cambia en otro?” Negasena responde: “Ni es el mismo ni es otro”²⁹. Esta respuesta —típicamente oriental— parece decir: Ni se cambia del todo, ni permanece del todo; lo que parece suponer la permanencia en algún grado o aspecto. Esto sería una evidente mitigación de la teoría expuesta en el célebre pasaje.

Tampoco podemos olvidar que preguntado otra vez: “¿Existe cosa tal como el alma?”, respondió: “En el alto sentido [de

el *Onatta-Lakkana-Sutta* no puede aducirse como negación directa del yo. *Katha-Vatthu*, fue editada por Taylor, P. F. S., 1894. Shwe Zan Aung y Mrs. C. F. Rhys Davids la tradujeron al inglés: *Points of Controvers.* P. T. S. Translations Series, 1915.

²⁷ *Buddhism*, p. 127.

²⁸ M. IV, 6, 54-55.

²⁹ M. II, 2, 1.

la palabral, oh rey, no existe tal cosa”³⁰. . . La expresión “en el alto sentido”, parece conceder algún aspecto en que se puede hablar del alma, el cual sin duda no será la concepción grosera vulgar —claramente rechazada por el budismo— sino en otro sentido aceptable.

No tratamos con esto de anular la fuerza de la negación del yo por Nagasena. Pero creemos objetivo reducirla a sus límites y a su ambiente propio, cosa tal vez no siempre atendida por los intérpretes nihilistas del budismo.

Pasemos ahora a considerar cómo las escuelas explicaban la aparente unidad por los skandhas y la identidad permanente de un sujeto a través de los cambios.

D) *Las teorías de la “serie”*

Para poder explicar que el yo individual no es más que una ilusión y que, de hecho, no existe un sujeto diverso de los elementos que componen nuestro cuerpo y nuestra realidad mental, es decir, que no hay una realidad aparte de los cinco componentes (skandhas), prevaleció ya en las primeras escuelas budistas la teoría de la serie. Según ésta, el individuo humano es una *serie* de realidades y actos que se van sucediendo, sin que exista un sujeto permanente de los actos que los unifique y sea la base de la realidad propia individual de cada persona humana. En una palabra, la persona humana individual es una simple ilusión. Sólo existen los actos y los elementos. Aún estos mismos, están sujetos a la ley de impermanencia, de manera que ellos van también cambiando, y, en consecuencia, en cada momento la serie ha cambiado por completo. En esta teoría lo difícil es salvar la identidad de la serie en sus momentos sucesivos, por cuanto los elementos existentes en este momento son ya otros de los que existían anteriormente. Llegan a decir que hay “acciones”, pero no hay “sujeto de las acciones”; hay “pecados”, pero no hay pecador; existe el acto y el fruto del karma, pero no hay ni sujeto que haga el acto, ni sujeto que coma el fruto.

Esta idea general ha dominado en las escuelas budistas,

³⁰ M. III, 5, 6.

tanto del Hinayana como del Mahayana, aunque con matices diversos.

1) *Escuela Vijnanavada*

Y dentro de la teoría de la serie se vio obligada a un acercamiento a la concepción del Pudgala (o del alma) la escuela *Vijnanavada*. Esta tiene una tendencia idealista y por eso subraya como realidad principal la idea o el pensamiento. La materia, los órganos y las sensaciones son creadas por el pensamiento mismo y, por lo mismo, no reconocen una realidad de existencia a la materia o el cuerpo. En cambio, en lo que respecta a la conciencia, no están satisfechos con las explicaciones de las escuelas que sostienen la teoría de la serie, porque en ella no es posible explicar la experiencia de la transmisión de pensamientos y el efecto de unos pensamientos en otros. Si no hay un hilo conductor de la serie, no se puede explicar que un pensamiento deje el germen que se reproducirá en otro pensamiento más tarde. Por tanto, es necesario admitir que existe un “pensamiento receptáculo” o “un pensamiento puro” el cual recibe las influencias de los diversos actos y en él quedan en germen. De esta manera explica que produzcan su fruto cuando se dan las condiciones para ello. “Por este proceso, el budismo escolástico encuentra también una especie de alma ³¹.

2) *Escuela Sautrantika*

Dentro de una estricta concepción del yo como serie y con positiva exclusión de todo sustrátum permanente, idéntico a través de los diversos actos, rechazando cualquier sujeto activo o pasivo de los mismos, está la conocida escuela de los *Sautrantikas*. Según ellos el yo humano no es más que una serie compleja de pensamientos y realidades que producen la impresión del yo individual. Cada acto producido dentro de la serie, origina en la serie una “sutil transformación” que per-

³¹ La Vallée-Poussin, L. de París, Desclée, de Brouwer, 1927, p. 200. De él tomamos también las referencias sobre la teoría de la ‘serie’ de los Sautrantikas y Sarvastivadines que sintetizamos a continuación.

manece y determinará en la serie un efecto a su debido tiempo ³².

Pero la teoría de la “sutil transformación”, destinada a salvar la identidad de la serie y la transmisión del karma debe afrontar serias dificultades metafísicas, psicológicas y morales.

3) *Escuela Sarvastivadin*

Otra célebre escuela, defendió con calor la teoría de la serie, tratando de darnos en ella una explicación de la causa y el efecto, tanto en el orden metafísico como en el moral. Los *Sarvastivadines* son, como indica su mismo nombre, una escuela de orientación realista. Es decir, que admiten la existencia real de los elementos que constituyen tanto el cuerpo humano como su psique y su pensamiento. Pero todos ellos son *dharmas*, elementos que cambian incesantemente a causa de su esencial impermanencia. El yo o el individuo es una serie de combinaciones de estos elementos, que se van continuando como serie, pero que se renueva en cada momento. Pero, ¿cómo explicar así la individualidad? ¿Cómo la transmisión del efecto de los actos?

En vez de la “sutil transformación” de los Sautrantikas, los Sarvastivadines hablan de una “posesión”. Cada acto físico o psíquico crea en aquel que lo realiza una “posesión de dicho acto”. Esta posesión es una entidad inmaterial real que queda dentro de la serie como poseída por la misma. La entidad inmaterial, posesión también, está sujeta a su vez a la impermanencia y así en cada momento parece pero, al mismo tiempo, engendra otra vez la otra posesión parecida a ella misma y así cada acto va dejando una posesión que indefinidamente se reproduce dentro de la serie, hasta que dicho acto engendra su fruto o se interrumpe la generación continuada de esta posesión ³³.

También aquí encontramos un intento de explicación, a la vez psicológica, metafísica y moral, es decir, para salvar

³² O. c., p. 198.

³³ O. c., p. 196.

alguna continuidad de la serie y la relación de la producción con el fruto de los actos en el mismo individuo. Pero, además de las dificultades inherentes a toda teoría de la serie, se agregan la concepción de estas nuevas entidades o posesiones que quedan almacenadas en el interior de una serie a su vez fluctuante, sin que pueda darse explicación de por qué una “posesión” produce necesariamente “otra”, ni cómo se conservan las “posesiones” de una misma serie en cohesión unidas entre sí.

La escuela de los sarvastivadines encontró la mejor expresión de su pensamiento en el maestro Vasubhandhu, cuyo tratado principal, *Tratado del Acto*, refuta decididamente la teoría del Pudgala (del yo-persona) y trata de explicar la teoría del acto, del karma y de la transmigración (supuesta la negación del yo), por la “serie”.

4) *Vasubandhu* (s. IV-V después de J. C.)

La escuela de los Sarvastivadines encontró la mejor expresión de su pensamiento en Vasubandhu uno de los más autorizados metafísicos del budismo.

Su tratado *Abhidharmakoska*³⁴ es una de las obras más notables de la escolástica budista. Vasubandhu reafirma la doctrina Hinayana del no-yo, explícitamente profesada antes por Nagasena. En particular la controversia con los “personalistas” le da oportunidad de precisar su propia doctrina acerca del yo³⁵.

Señalemos sus ideas centrales:

a) Por de pronto, *la creencia en el yo es claramente no budista*, es decir, herética. Entre las cinco calamidades que resultan de la creencia en el yo, la segunda es “no distinción de los no-budistas”³⁶.

³⁴ *Vasubandhu, Abhidharmakosha*, traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin V vols. Geuthner, París, 1922-1926.

³⁵ El cap. XI del AK está dedicado a la “Refutación de la doctrina del Pudgala”. Utilizamos aquí la traducción inglesa de los principales pasajes hecha recientemente por E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 192-197.

³⁶ L. c., p. 194.

b) *La única realidad que constituye al hombre son los dharmas*, es decir, los elementos empíricos o skandhas. “El pueblo común, ignorante y necio, poniendo su confianza en las palabras, imagina que existe una tal cosa como el yo. ¿Pero en realidad no existe ni “yo” ni “mío”. Sólo existen Dharmas, inestables, futuros, presentes y pasados [...] o “El pensar que existe un sí [o un yo] es una opinión errónea, pervertida. No existe aquí, ni ahora un ser viviente, no existe un sí; sólo existen los dharmas junto con sus causas. Cuando se examinan los skandhas, no puede hallarse en manera alguna la persona. Y, habiendo visto que la persona es interiormente vacía, tú debes también ver que afuera, el mundo exterior, está también vacío. Aún aquellos que meditan en el vacío, no puede decirse que existan”³⁷. Como se ve aquí Vasubandhu extiende la negación del sí, es decir, de la realidad individual propiamente tal, no sólo al hombre, sino también a todas las cosas del mundo exterior.

c) En último término, *la realidad del hombre, como tal, no es más que una “serie” de acontecimientos momentáneos*.³⁸ De hecho la llamada personalidad no es otra cosa que una serie de acontecimientos impersonales momentáneos consecutivos, todos ellos ligados al sufrimiento³⁹.

d) *Ni siquiera* es necesario admitir la existencia de la persona como una realidad individual permanente *para explicar la reencarnación*. “En consecuencia, no existe una persona que deja sus skandhas a la muerte y que toma luego otros al renacer”⁴⁰.

e) Vasubandhu está particularmente impresionado por el *principio de impermanencia*, al cual da un alcance metafísico absoluto. Nada de cuanto está en el curso de la realidad transitoria puede tener permanencia. Nada tampoco puede ser incon-

³⁷ *Ibid*, p. 193-194. La referencia al “vacío” interior de la persona así como de todas las cosas, aproxima a Vasubandhu a la escuela mahayana, pero no alcanza la plena profundidad del “vacío” de ésta. Puede entenderse del “vacío” de la persona o sujeto como tal, pero no de los dharmas o constitutivos de la cosa.

³⁸ *Ibid*, p. 194.

³⁹ *Ibid*, p. 195.

⁴⁰ *Ibid*, p. 196.

dicionado, si está dentro del curso de la sucesión de acontecimientos. Cuando uno admite que la persona es permanente o que es incondicionada, “adopta una doctrina claramente no budista”⁴¹. Y el argumento de que, si en realidad hay un yo que se mantiene a través de las diversas existencias, dicho yo sería permanente, es el esgrimido por él contra los personalistas, los cuales tampoco quieren negar claramente el principio de la permanencia: “si, como tú dices, la palabra persona significa que el yo pasado es idéntico con el yo presente, tu «persona» será permanente. lo que es contra tus intenciones”⁴².

Como se ve Vasubandhu da por supuesto el principio de que el alma, si existe, debe ser estrictamente permanente. Es que no puede concebir cómo el alma, que entra y sale en el mundo del samsara, puede ser permanente. La imposibilidad de conciliar estos dos extremos es el arma de Vasubandhu contra los personalistas. Es evidente que a uno y a otro les faltó precisar el sentido en que el alma puede decirse permanente e impermanente.

f) Terminemos con otra observación de Vasubandru que muestra cuál es la más recóndita actitud del budismo en relación con el problema de la afirmación o la negación de la existencia del alma. El personalista le arguye que la persona es real, aduciendo la autoridad de los suttras: “El decir que el sí no existe en verdad y realidad, es una falsa opinión (wrong view)”. Vasubandhu responde oponiéndole otra autoridad y agregando una significativa aclaración: “Esto no es prueba, porque también se ha dicho en otro sutra que el afirmar la existencia del alma es una opinión falsa. Nosotros los Abhidharmistas creemos que ambas, la afirmación general y la negación general del alma, son opiniones extremistas, de acuerdo con el muy conocido dicho del Vachagotra Sutra: “Aquellos, Ananda, que afirman un yo, caen en el extremo de creer en la continuación eterna del mismo; aquellos que lo niegan, caen en el extremo de creer en su eventual aniquilación”⁴³.

⁴¹ *Ibid.* p. 192.

⁴² *Ibid.* p. 197.

⁴³ *Ibid.* p. 196.

Esta última afirmación de Vasubhandu muestra claramente hasta qué punto hay que mitigar el dogma budista del “no-yo”, tan fuertemente mantenido por la tradición contra los personalistas. Y, sobre todo, evidencia que la tradición budista no pretendía ser simplemente nihilista. Sin embargo, hasta qué punto esta mitigación del nihilismo era conciliable con su explícita negación de todo sujeto permanente y con la repetida afirmación de que la persona, el yo, el alma, no son más que una “designación verbal”, es un problema de difícil solución.

5) *Anuruddha*

Terminemos la exposición de la doctrina de la negación del yo en la tradicional Escuela Hinayana, aduciendo la palabra de un autor que sintetizó la filosofía de la escuela y que es considerado como fiel y autorizado intérprete de la misma. Anuruddha recoge, en el siglo octavo, la tradición filosófica budista en India y Ceilán en su célebre “*compendio de Filosofía*” (*Abhidhammattha-Sangaha*)⁴⁴. No se encuentra en él un capítulo especial dedicado a la doctrina del *Anatta*, cosa que en verdad nosotros esperábamos, dada la importancia fundamental que los budistas le asignan. Pero hay unas cuantas referencias que, aun cuando sean incidentales, muestran cómo el autor mantiene firme el dogma del no-yo, no sólo a título de remedio ascético-moral, sino en cuanto doctrina metafísica.

Así, entre las “Categorías del mal” incluye “la teoría del alma”, es decir, la creencia en el alma o en el yo⁴⁵.

Como ejercicio de introspección (“insight”) pone el de comprobar las “tres señales” de la realidad: “impermanencia. dolor,

⁴⁴ Anuruddha. *Compendium of Philosophy*. Translated from the original Pali... with an Introductory Essay and Notes by Shwe Zan Aung, Revised and edited by Mrs. C. F. Rhys Davids, London, P.T.S. Oxford Univ. Press, 1910. El texto, como dice la editora, fue muy comentado, a la par del *Vīśuddhimagga* (camino de la pureza) de Buddhaghosa (s.V.). Fue y sigue siendo todavía uno de los textos más usados en Ceilán, India y Burma. Hemos podido por nuestra parte comprobar ese aprecio en varios de los actuales maestros budistas del Japón.

⁴⁵ *O.c.*, p. 172 y 174.

no-alma". También para el mismo objeto las "tres contemplaciones" se refieren a "la impermanencia, el dolor, la no-alma" ⁴⁶.

Para suprimir dudas define claramente lo que entiende por "no-alma": "la ausencia de toda entidad [sustancial]" ⁴⁷.

Finalmente, señala que la última realidad del hombre es el "vacío" y que el camino para llegar a la liberación es "la contemplación de que no tenemos alma, es decir, el abandonar la arraigada creencia en un alma; por eso aquella *contemplación del vacío*" ⁴⁸.

Se ha tratado aquí de utilizar fórmulas precisas. Como se ve la tradición entre los siglos VIII y XII se mantenía firme entre los "sabios" budistas: No hay alma sustancial, no hay una entidad permanente que sea el yo, nuestra última realidad es el "no-yo", el "vacío"; la creencia en el "yo", o en el alma, es un impedimento para la liberación; la negación del "yo" es el camino de la salvación ⁴⁹.

Sin embargo, hasta qué punto estas mismas afirmaciones excluyan toda creencia en un alma deberemos discutirlo al final de nuestro estudio.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁷ "No-soul" es "the absence of a (substantial) entity" (p. 213).

⁴⁸ "The contemplation of No-soul, as letting go the firm belief in a soul, is a channel of emancipation, called the "contemplation of emptiness" p. 216.

⁴⁹ La editora, apoyada en estas afirmaciones escribe en su presentación de la obra, asimilando esta doctrina, a la de Berkeley y Hume, a los que Buda se habría anticipado: "Berkeley... proved (for us Buddhist quite convincingly) that the hypothetical substances or substratum in which the qualities are supposed to inhere, is a metaphysical fictions... In buddhism there is no actor apart from action, no percipient apart from perception. In other words, there is no conscious subject behind consciousness" (p. 7). Afirma la similitud con Heráclito (p. 9). Sin embargo, admite luego claramente, también con los budistas, la reencarnación, incluso en seres materiales; "In the case of rebirth amongst unconsciously beings, only the vital "monad" is reincarnated, hence they are called the materially reborn. Being reborn in the Arupaspheres are called materially and mentally reborn" (p. 152). Esta última cita muestra hasta qué punto las radicales afirmaciones del no-yo en el budismo, dejan de coincidir con el puro fenomenismo de Hume o el puro devenir de Heráclito, pues aquí se habla claramente de una "mónada vital", que va pasando por los diversos renacimientos.

6) *La negación de todo sujeto metafísico.*

Hemos indicado ya más de una vez esta conclusión, pero debemos ahora subrayarla.

La doctrina de la no-alma no es más que una aplicación lógica al caso del hombre de una teoría metafísica general. Porque, no sólo se niega el yo permanente, sino también la existencia de todo sujeto metafísico en las cosas. El principio budista central de la “no permanencia”, es aplicado con todo su rigor, no sólo al hombre, sino también a todo el mundo material. En el mundo exterior, lo único real, son las propiedades cambiantes de los cuerpos que captamos por los sentidos. Detrás de esas propiedades no existe ningún objeto sustancial, ningún sustrato permanente e idéntico a sí mismo, a través de los cambios que captamos con los sentidos. Nuestra tendencia natural a suponer que existe un sujeto debajo de los cambios, al cual atribuimos los diversos estados que va teniendo algún objeto, es simplemente, una ilusión, la gran “ilusión”. Las cosas materiales, o los objetos del mundo material, no son más que un agregado de propiedades, sin que haya debajo de ellas un elemento de unidad propiamente tal. No existe, por tanto, lo que comúnmente entendemos por un principio de identidad permanente de las cosas. “Esta doctrina se describe en Sanskrito como *Nairatmya-vada* (“doctrina de la no identidad o del no sujeto.”. El término *nairatmya*, por ser negativo, nos habla de sujetos que no existen, al paso que el término *samghata*, por ser positivo, establece lo que las cosas son. De esta manera, según el budismo, cuando nosotros, por ejemplo, decimos “yo pienso” o “esto es blanco”, nosotros significamos por el “yo” o el “esto” nada más que lo que queremos decir cuando decimos “llueve”⁵⁰. Hemos visto claramente esta doctrina en Vasubandhu. Pero es mucho más antigua. Entre las parábolas de la literatura budista que tratan de subrayar esta doctrina de tanta importancia para el budismo, Hiriyana recuerda la de *Las Preguntas del Rey Milinda*. Y continúa con esta observación después de citar la célebre parábola. “Ninguno de los objetos de experiencia está constituido por una

⁵⁰ Hiriyana, M., *Outlines of Indian Phil.*, p. 140.

entidad distinta de sus partes constitutivas. Lo importante, en este caso, es tener presente que se da la misma explicación para el yo y para el mundo material. La doctrina del *nairatmya* debe ser entendida, en consecuencia, como aplicable no sólo al alma, como comúnmente se hace, sino que ambos alma y materia existen solamente como agregados y no hay ni una sola entidad con una mismidad permanente contenida en las cosas”⁵¹.

Es evidente que nos hallamos aquí en una concepción que abarca la realidad entera y no sólo el hombre, como un “puro devenir”. Es decir, todo se reduce a una sucesión de acontecimientos o de fenómenos, sin que exista un sujeto permanente o idéntico a través de aquellos. El recuerdo de la doctrina atribuida a Heráclito en Grecia es inevitable. “Cuando tomamos en consideración el tiempo, este agregado, según el budismo, no continúa siendo el mismo, ni siquiera por dos momentos, sino que está en continuo cambio. Así, tanto el yo como el mundo material son un flujo continuo (santana). Dos símbolos se usan para expresar o para ilustrar esta concepción: la “corriente de agua” y “la llama que se produce y se consume, siendo ésta particularmente apropiada respecto del yo, por cuanto sugiere a la vez la idea del sufrimiento a través del fuego atormentador. De esta manera, se ve que las llamadas cosas son solamente series (vithi), es decir, una sucesión de cosas o de acontecimientos parecidos, resultando totalmente ficticia la noción de fijeza que nosotros tenemos de las cosas [...] Existe un cambio incesante, pero a la vez no existe nada que cambia [...]. Existe la acción, pero no el agente”⁵².

7) *Negación del “yo” de la conciencia universal o del Absoluto.*

El budismo hinayana ha vaciado de esta manera el mundo material de toda realidad permanente, lo ha convertido en una sucesión pura. “Todas las cosas condicionadas son transitorias, todo es sufrimiento, todas las cosas son insustanciales”, es decir,

⁵¹ *Ibid*, p. 141.

⁵² *Ibid*, p. 141-142.

no hay nada sustantivo en ellas⁵³. Pero la negación de todo sujeto permanente y de todo yo, no se detiene sólo en este mundo de la experiencia y del hombre, sino que también afecta, como era de esperar, al mismo Absoluto. Tampoco el Absoluto tiene un yo, ni es un sujeto permanente. Aun la misma “conciencia universal” debemos concebirla de manera que se excluya de ella todo yo, pues éste es una pura ilusión. Recojamos un testimonio moderno de este último y definitivo paso de la negación del yo, que abarca, en consecuencia, no sólo las cosas condicionadas o mundanas y temporales, sino también lo incondicionado. En sus breves notas a los pasajes del *Dhammapada*, que acabamos de citar, Buddharakkita observa cómo, en el párrafo 279, por la palabra “cosas” (*dhamma*) deben entenderse tanto las cosas condicionadas como las incondicionadas. El término usado aquí, que es “anatta”, se refiere a todas las cosas, es decir, tanto a las cosas condicionadas, que son los cinco Khandhas como al incondicionado nirvana. “Es evidente, que los cinco khandhas, continúa el mismo comentarista, son *anatta*, a causa de su básica insustancialidad y de la ausencia de todo principio permanente que exista bajo ellas o de toda entidad como el sujeto, el alma o el yo”. Pero el nirvana también “es *anatta* porque está totalmente vacío de autoilusión y de egocentricidad (*shamkara* y *mamankara*) que está arraigada en la ignorancia. El nirvana está totalmente libre de cualquier yo o sujeto, sea individual o universal; este último no es más que una extensión del anterior, que ata al ser a la rueda de la existencia”⁵⁴.

II — LA ESCUELA MAHAYANA

En lo que atañe al dogma budista de la negación del yo la escuela Mahayana se presenta, como en los otros dogmas, no sólo tratando de superar el estadio anterior de la escuela Hinayana, sino llegando hasta las últimas consecuencias de la doctrina bu-

⁵³ D. 277-279.

⁵⁴ Buddharakkhita. Notas a su trad. inglesa del *Dharmmapada*, Maha Bodi Soc., Bangalore, 1959, p. 138-139.

dista. Esta, según la tradición Mahayana, no habría sido plenamente revelada por Buda en su tiempo porque todavía la humanidad no estaba preparada para escuchar la verdad total. Pero el sentido profundo de la doctrina de Buda se revela con el advenimiento de la escuela Mahayana. “Ahora, por cierta razón, ha llegado el momento en que yo puedo enseñar la real verdad definitiva. La escritura de nueve partes [el tripitaka] ajustó sus enseñanzas a aquellos que no eran suficientemente fuertes; yo la revelé a ellos como una muestra de por la cual esperaba guiar al pueblo hacia el conocimiento de un generoso salvador, de un Buda plenamente iluminado. Pero ahora tengo ante mí hijos de Buda, que son puros en todo sentido, sabios virtuosos. . .

Al percibir su reacción a mi anuncio, me he animado a revelar ulteriormente a ellos los nuevos y más avanzados sutras”⁵⁵.

1. — *La Nueva Sabiduría.*

Esta nueva doctrina la llaman los mahayanistas la doctrina de la “Nueva Sabiduría” por oposición a la doctrina de la escuela Hinayana que designan como “Antigua Sabiduría”. Dentro de esta doctrina la afirmación del no-yo es llevada también hasta sus últimas consecuencias.

Hemos visto que el Hinayana ha reafirmado la doctrina del no-yo como explicación de la última realidad del hombre. Esta doctrina se ha extendido también dentro de la escuela Hinayana hasta una negación universal de todo sujeto en las cosas. Tanto el hombre como todos los demás seres y el mismo Absoluto carecen de una realidad que se llame propiamente el sujeto. El sí individual de las cosas desaparece totalmente. Sin embargo, la escuela Hinayana mantiene todavía como realidades en sí los dharmas o últimos elementos constitutivos de las cosas. La doctrina Mahayana va a negar incluso la realidad de los dharmas: No sólo no existe un yo individual o un sí individual permanente

⁵⁵ *Saddharmapundarika* [(*El loto de la buena ley*) Selección y versión] E. Comze, *Buddhist Scriptures*, ed. c., p. 200-201. Fue traducido al inglés por H. Kern, en S.B.E., vol. XXXI. Es uno de los libros sagrados más venerables para los budistas de la escuela Mahayana. Fue compuesto entre el s. I antes de C. y los primeros siglos de la era cristiana.

que sea como el sujeto que unifica los dharmas y en torno al cual estos se organizan, sino que ni siquiera los dharmas en sí mismos tienen realidad alguna. En otras palabras, el Mahayana niega toda realidad permanente no solamente del individuo que aparece sino aún de los elementos del sujeto. Así queda volatilizada toda realidad determinada, ya sea de las cosas individualmente consideradas, ya sea de los elementos que las constituyen o de los caracteres, cualidades y propiedades que en ellas aparecen. Esta doctrina se halla en íntima conexión con el idealismo propio de algunas escuelas del Mahayana. Sin embargo la doctrina de la no-realidad total de los seres en el budismo no es una simple actitud idealista. Por lo menos, no puede en manera alguna confundirse con el idealismo de las escuelas filosóficas occidentales⁵⁶.

La expresión de esta “no realidad absoluta” de los seres ha sido el “vacío” (*sunya*). Para la escuela Mahayana no era suficiente decir que la última realidad del hombre es el no-yo. Queda todavía demasiado indeterminado el objetivo a que esta negación se dirige. La última realidad del hombre, es no sólo el no-yo, sino “el vacío”. Ante todo “el vacío” como sujeto o como persona. Pero también “el vacío” como realidad en absoluto. El sujeto y sus elementos son simplemente en el fondo nada más que “vacío”.

En el fondo, todo lo que aparece en el mundo exterior y en nosotros mismos no es más que “vacío”. La personalidad, el cuerpo y la mente, los pensamientos y los deseos, nuestras propiedades todas, no son en sí última realidad más que vacío. Cuando las consideramos como tales cosas determinadas las diferenciamos unas de otras, caemos en la ilusión y en el error que es la causa del dolor y de la transmigración. La expresión más ra-

⁵⁶ Véase, por ejemplo, la apreciación de P. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, London, Allen and Unwin, 1953, c. V y VI, “*Bouddhistic Idealism*”. La escuela Madyamika, con su avanzado idealismo, no se reduce al mundo fenomenal, sino que admite una “última realidad”. Llamar a ésta “vacío” e “indeterminada”, no es reducirla a la nada en sentido occidental. Quiere decir simplemente que es inefable o inexpresable”. But this not imply —observes Raju— that what is inexpressible has no being or existence” (p. 256). Por lo mismo los Maadhyamikaas protestaron siempre contra los que los confundían con los nihilistas. “It is only a few like Bhavaviveka that understood the Sunya as mere negation; but the majority of the followers of Nagarjuna dissociate themselves from those who hold that view”. (p. 281).

dical de este principio Hinayana se encuentra en el sutra original que inspiró a toda la escuela: el *Prajnaparamita*. El texto es claro y radical:

“Hay cinco skandhas, y estos El (Buda) los considera como vacíos por su naturaleza. La forma es vaciedad y vaciedad es en verdad la forma. La vaciedad no es diferente de la forma, la forma no es diferente de la vaciedad. Lo que es la forma esto es el vacío, lo que es el vacío esto es la forma. Así la percepción, el nombre, la concepción, y el conocimiento son también vacío. Así, Oh Sariputra, todas las cosas tienen el carácter del vacío, no tienen principio ni fin, son sin deficiencia y sin no deficiencia, no son ni imperfectas ni perfectas”⁵⁷.

Resulta así que no solo el yo, sino los cinco skandhas que constituyen al hombre son también vacío. La verdadera y última realidad del hombre es en consecuencia el vacío. El ideal del Mahayanista consistirá en conocer esta última realidad llamada también “talidad”; en llegar a experimentar en un conocimiento, es decir no por conceptos, vivido, que todo en el yo es ilusión y que sólo se llega a conocer y a experimentar su verdadera realidad cuando uno se experimenta a sí mismo como vacío⁵⁸.

Este refugio del Mahayana en el vacío absoluto es una aspiración a la *unidad*, que no puede alcanzarse sino superando todo dualismo en el hombre. Pero este no es posible cuando existe algún tipo de conocimiento mental que determina sujeto y objeto, o cuando se da por real alguna propiedad determinada. Por eso la verdadera sabiduría de la “unidad absoluta”, del “no-dualismo”, es el vacío. De esta manera se evita toda discriminación en los objetos y en la mente. Puede comprenderse de esta manera hasta qué punto ha sido radical la escuela Mahayana en la negación del yo como sujeto y como fenómeno. Suzuki en su comentario al *Lamkavatara Sutra* hace notar cómo es propio del

⁵⁷ *Larger Prajnaparamita*. Trad. de Max Muller, S.B.E., vol. XLIX (2).

⁵⁸ Ver B. L. Suzuki; *Budismo Mahayana*. Trad. de Osías Stutman, Bs. As., Fabril Editora, 1961: “Vacío es talidad y talidad es vacío”. “Parece sumamente arriesgado declarar que todos los objetos determinados que vemos a nuestro alrededor, incluyéndonos a nosotros, están vacíos, son Vacío, provienen del Vacío, están con el Vacío y en el Vacío”. “Los Mahayanistas consideran que el Vacío no es un objeto de la intelección sino del Prajna, es decir, que debe ser comprendido intuitivamente”, p. 72.

Mahayana el vacío, el no-dualismo, el estar más allá de todas las formas de discriminación y de concepto. “El estado de vacío (sunyata) es inherente a la naturaleza de las cosas”⁵⁹. Este estado de vacío es la no dualidad, y es el Nirvana mismo. Mientras la dualidad permanece no puede alcanzarse el Nirvana en la auto-realización: “Mientras se adhiere al dualismo, no hay Nirvana, ni autorealización”⁶⁰. Suzuki observa que el Mahayana había admitido el no-yo, el Nirvana, y aún en cierta manera, el vacío. Pero el *Lankavatara* afirma enfáticamente que esto no es suficiente. Hay que estar más allá de todo eso, de toda discriminación: “Difiriendo de todos estos filósofos y en posesión de todo conocimiento, declaro... no caer en los errores del dualismo, ... el estar por encima de todas las formas de conocimiento, no estar apegado a ninguna forma de verdad..., esto es alcanzar el Nirvana”⁶¹.

En suma, al vacío metafísico, debe corresponder el vacío mental el cual consiste en estar más allá de toda verdad y de toda afirmación o negación, no por un simple agnosticismo, sino por coincidir con la última realidad y verdad de las cosas que es el vacío mismo.

Esta “última verdad metafísica” se aplica ante todo al hombre. Es el hombre el que tiene que realizarla. La teoría Hinayana del no-yo se ha convertido en la teoría del vacío metafísico y del vacío lógico.

2. — *Nagarjuna* (S. II d. de C.)

Veamos como ejemplo, ahora, la opinión del más respetable autor clásico de la escuela Mahayana: *Nagarjuna*. Puede decirse que en él alcanza su máxima expresión la escuela Madyamika, la que más radicalmente ha llevado hasta su extremo la negación del yo y la afirmación del vacío, como última realidad del hombre y de las cosas.

⁵⁹ D. T. Suzuki. *The Lankavatara Sutra as a Mahayana Text in special relation to the teaching of Zen Buddhism*. “The Eastern Buddhist”, Tokyo, vol. IV, n. 3-4. (Oct. 1927-March 1928), p. 225.

⁶⁰ *Ibid*, *ibid*.

⁶¹ *Ibid*, p. 221-228.

Nagarjuna enseña, en verdad, como el maestro no superado, la doctrina del vacío y de la no discriminación. Las afirmaciones paradójicas del *Prajnaparamita* las estructura él en un sistema metafísico de gran envergadura. Así, por ejemplo, en el *Prasannapada* enseña que los caracteres de la realidad, “están fuera de los conceptos, sin diversidad”⁶². Desde el punto de vista del Absoluto todo es igual, no diferenciado... la suciedad... la purificación... la transmigración... finalmente, el Nirvana también es idéntico a la no producción total desde el punto de vista del Absoluto. ¿Por qué razón? A causa de la no-producción de todos los dharmas desde el punto de vista del Absoluto”⁶³. Todo queda en una absoluta indiferenciación no discriminada, en la cual incluso la ley del origen dependiente de las cosas que en el Hinayana era la base de la impermanencia se confunde con la ley de la no-producción. Todo es absorbido, en último término, en el Absoluto, última realidad indiferenciada.

De aquí que, en verdad estricta y pura, no puede afirmarse de las cosas “desde el punto de vista del absoluto” que existen ni que no existen, ni que son creadas ni que no son creadas, ni las cosas, ni el conocimiento, ni el yo, ni el Nirvana. “Desde el punto de vista del Absoluto no hay aquí nacimiento y desde el mismo punto de vista tampoco hay aniquilación; el Buda es como el cielo [el espacio], así son los seres; ellos tienen la misma naturaleza”.

“No hay nacimiento ni en este lado ni en otro lado; el Nirvana igualmente en su mismidad no existe. De manera que todas las cosas, cuando se contemplan por el conocimiento que todo lo conoce, son vacías”.

“El “sí” (*self-nature*) de todas las cosas es mirado como una sombra; ellas están en sus substancias puras, serenas, no dualistas y lo mismo que la calidad”⁶⁴.

⁶² *Cinq chapitres de la Prasannapada*, par I. W. Jong. “Bouddhica”, Serie I, T. IX, París, Paul Geuthnar, 1949, p. 27. La traducción abarca los cap. XVIII-XXII.

⁶³ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁴ *Nagarjuna's Mahayana-Visinaka*. As English translation with notes by Susumu Yamaguchi. “The Eastern Buddhist”, vol. IV, n. 2 (July-Sept. 1927), p. 189-176, 2-4.

Con expresiones que suenan a puro idealismo, Nagarjuna repite que la creación de las cosas es una pura ilusión de nuestra mente. Cuando esta ilusión cesa la realidad como tal aparece porque las cosas, a su vez, desaparecen como diferentes". Las cosas están producidas por una falsa discriminación..." "Las cosas no son nada más que la mente, ellas están puestas como fantasmas..." "Cuando la rueda de la mente cesa de existir todas las cosas en verdad cesan de existir; así no hay un yo en la naturaleza de las cosas y, por tanto, su naturaleza es totalmente pura"⁶⁵.

De aquí que el afirmar el yo sea un error, pero también es error el afirmar el no-yo, porque esta afirmación del no-yo implica ya una cierta discriminación: "[El pensar en] el yo o el no-yo no es la verdad; ellos son diferenciados por la confusión; el placer y el dolor son relativos; así también las pasiones y la emancipación de las pasiones"⁶⁶.

Nada extraño es que Nagarjuna haya dedicado sus mayores esfuerzos a refutar la opinión de los personalistas. En su célebre *Tratado de la Gran Virtud de la Sabiduría*⁶⁷ Nagarjuna ha expuesto más de una vez la doctrina de la negación del yo. El ambiente doctrinario de Nagarjuna es predominantemente idealista. Así como niega la existencia de la cosa en sí y de los caracteres exteriores, así también niega, todavía con más fuerza, el yo, el alma (*atman*) como realidad alguna subsistente. No podemos conocerlos y en consecuencia no existen. La doctrina la expone, como después haría Vasubandhu, en una controversia directa contra los personalistas. En el párrafo IV del capítulo XX establece su tesis general idealista, en el párrafo V niega la existencia del sujeto y del *atman*. Sus argumentos principales son: 1º, el *atman* no puede ser objeto de conocimiento, y 2º (directamente contra los personalistas), los argumentos de éstos no prueban la existencia del *atman*.

En primer lugar, sostiene Nagarjuna, el *atman* no puede

⁶⁵ *Ibid*, 8, 19, 20.

⁶⁶ *Ibid*, 5.

⁶⁷ *Mahaprajñāparamitasāstra*. (*Traité de la Grand Vertue de la Sagesse*). Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.

ser conocido. Efectivamente, los dharmas (los elementos más simples constitutivos de las cosas) pueden concebirse como condicionados o como incondicionados. Ahora bien: 1) los dharmas condicionados no pueden ser atman: “ellos son totalmente vacíos (*sunya*), impersonales (*anatman*) y perecen después de su nacimiento; no son autónomos [tales son los actos del conocimiento sensitivo y mental que nosotros podemos experimentar]”⁶⁸. 2) los dharmas incondicionados no experimentan ni dolor ni felicidad. Se necesitaría un “séptimo conocimiento” que no tenemos. Por tanto, no podemos conocerlos. En conclusión no tenemos ningún argumento para afirmar la existencia del atman⁶⁹.

A los argumentos personalistas responden con la explicación de la “ilusión” y de la teoría de la serie.

1) El hecho de que tengamos conciencia íntima de nuestra personalidad, invocado por el personalistas, debe explicarse como una “ilusión surgida del cuerpo”. Nagarjuna explica esta ilusión narrando una antigua historia budista: el caso del viajero, cuyo cuerpo fue “substituido” por el cadáver de otro hombre. Su personalidad habría cambiado totalmente. Unos monjes al enterarse exclamaron: “Este hombre ha tenido la experiencia de que el yo es una ilusión”⁷⁰.

2) Además, agrega Nagarjuna, no sabemos nada del atman: si es eterno, transitorio, autónomo, no autónomo, activo, no activo, material, inmaterial, etc. “Lo que no tiene caracteres no tiene realidad... Luego sabemos que el atman no existe”⁷¹.

3) Los personalistas le oponen que tenemos el conocimiento de los diversos colores blanco amarillo, etc. ¿Cómo es ello posible si no hay un sujeto que conoce los diversos colores? Nagarjuna contesta que los colores se explican por los actos de conocer; estos actos dejan memoria en los actos siguientes, y ésta es, según él, una explicación suficiente del conocimiento del color⁷².

⁶⁸ *Ibid.*, p. 735.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 736.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 740.

⁷¹ *Ibid.*, *ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 747-748.

4) Pero uno de los argumentos más fuertes que los personalistas ponían era la dificultad de explicar el dogma budista de la transmigración y del karma: ¿Quién es el sujeto que nace y renace? ¿Cuál es el sujeto de los méritos y de los deméritos de las buenas o malas obras? ¿Quién es el liberado? El argumento pone de relieve la dificultad que tiene el budismo de coordinar sus dogmas de la reencarnación y del karma con el de la negación del yo.

Nagarjuna responde que un “agregado determinado” (*namarupa*) resulta de otro agregado y nada más⁷³. Es claro que el personalista lo que pregunta es cuál es el lazo de unión entre un agregado y otro agregado para que se diga que hay un verdadero renacimiento, es decir que vuelve a renacer lo mismo. Por igual razón pide la identidad del sujeto, para explicar cómo el agregado que nace del anterior carga con la responsabilidad de los méritos o deméritos de éste. Pero Nagarjuna responde con la explicación de la luz de la lámpara que se ha hecho clásica entre los budistas:

“Es el hombre que no ha alcanzado todavía el verdadero camino (*marga*) las pasiones (*klesha*) recubren el pensamiento (*citta*): él ha realizado los actos (*karman*), que son la causa y la condición de su renacimiento; después de la muerte, de la serie de los cinco agregados de la existencia presente nacen los cinco agregados (de la existencia futura) de la manera con que una lámpara se enciende de otra”⁷⁴. En cuanto a la liberación, Nagarjuna la explica también sin necesidad de recurrir al atman:

“De la misma manera que en la producción del arroz, intervienen tres causas y condiciones: el sol, el agua y la semilla, así también para que una existencia futura se produzca, es necesario un cuerpo (*kaya*), actos manchados (*sasravakarnan*) y los impedimentos (*sanyojana*). De estas tres causas y condiciones el cuerpo y los actos no pueden ser cortadas, no pudiendo ser suprimidos, solamente los impedimentos pueden ser cortados. Cuando los impedimentos son cortados, aunque reste todavía un cuerpo y los actos, se puede obtener la liberación.

⁷³ *Ibid*, p. 748.

⁷⁴ *Ibid*, p. 748.

Así pues, aunque no haya atman, puede obtenerse la liberación (*vimkti*). La atadura (*bandhana*) es debida a la ignorancia (*avidya*); la liberación (*vimkti*) es debida a la sabiduría (*prajña*); el atman no tiene ninguna función”⁷⁵.

Finalmente, en cuanto a los méritos y castigos Nagarjuna responde al personalista con una respuesta parecida:

“En lo que respecta al recibir un castigo o una recompensa, sucede lo mismo. Aunque ningún dharma sea un pudgala [su jeto] verdadero, se recoge el fruto de los pecados y de los méritos por el nombre y la forma [nama-rupa]; y sin embargo el pudgala tiene el nombre de recogerlos. Sucede como con el carro que transporta mercaderías: examinándolo pieza por pieza no hay un verdadero carro [distinto de sus partes constitutivas]; sin embargo, el carro tiene el nombre de transportador de las mercaderías. De la misma manera, el pudgala recibe el castigo o la recompensa [en el sentido de que] el nombre y la forma reciben el castigo o la recompensa, al paso que el pudgala tiene (solamente) el nombre o la denominación de recibirlos”⁷⁶.

Es fácil comprobar que cuando Nagarjuna actúa como refutador directo de los personalistas toma la misma actitud y los mismos argumentos que ya aparecen dentro del Tinayana. La comparación del carro está tomada directamente de Milinda. Y la explicación de la transmisión del karma y de la liberación tienen así mismo una inspiración en el sabio Hinayana Nagasena. Es fácil comprobar que las respuestas no acababan de satisfacer a los personalistas y que en consecuencia éstos mantenían vivas sus exigencias, lo que aparece en el interés con que volvían siempre a ser reconsideradas por los doctores ortodoxos.

Hemos tratado de dar una idea de la doctrina mahayana de la negación del yo —que forzosamente implica la doctrina del *Absoluto*— tomando principalmente al gran representante de la escuela Madhyamika, Nagarjuna. Con variantes propias coinciden sin embargo en la doctrina del vacío, las otras grandes escuelas Mahayanas, como la Vijñavada, para quienes el vacío es

⁷⁵ *Ibid*, p. 7488-49.

⁷⁶ *Ibid*, p. 749.

la “conciencia pura”, y escuela Bhutatathata, cuya doctrina está contenida principalmente en la obra de Asvaghosa, “*El desper-tar de la fe*”. El vacío es para Asvaghosa la “totalidad”, es decir la verdad o realidad última por la que las cosas son⁷⁷.

En la tradición budista mahayana y japonesa la idea del no-yo ha ido esencialmente pura con la del vacío, la mente pura, la totalidad, la unidad, la no-dualidad, etc. Recojamos sólo una breve referencia del budismo chino.

3. *La negación del yo en el Budismo chino.*

Aunque son características de la mentalidad china el individualismo y el pensamiento concreto, por oposición a la mentalidad hindú, sin embargo, debido a la influencia del budismo, también entre los chinos se aceptó la negación del yo y la identidad del mismo con los otros y con la Única Naturaleza de todas las existencias. “Los budistas chinos, criticaron la actitud centrada sobre el yo de los filósofos chinos en general”, observa al respecto al Prof. Nakamura⁷⁸.

En consecuencia, con esta crítica al individualismo propio de su pueblo, los budistas chinos se dedicaron a realizar actividades alturistas y de trascendencia social. “Pero en estas mismas actividades, no tenían conciencia ni del propio yo, ni del valor de los otros. Ellos creían que uno podía identificarse con los otros practicando estas actividades. Desde tiempos antiguos la religión de Tao enseñó que “el verdadero camino de la moralidad humana es la unidad de todas las existencias”. Chang-tzu, de la filosofía Sung, dijo que “los seres humanos y todas las demás existencias eran mis amigos”. En el sistema del pensamiento chino tradicional, parece que los problemas de confrontación del uno y del otro no fueron tenidos en cuenta desde el punto de vista lógico... Según la doctrina de la secta Tien-t'ai el principio fundamental que hace posible las actividades prácticas y alturistas es la “no dualidad del yo y del otro” [...].

⁷⁷ Una breve exposición de la doctrina de Asvaghosa puede verse en la obra ya citada de B. L. Suzuki, *Budismo Mahayana*, p. 73-76.

⁷⁸ Nakamura, N., *The Ways of thinking of Eastern Peoples*. National Commission for Unesco, Tokyo, 1960, p. 244.

En la secta Hua-Yen, la doctrina de que “uno es lo mismo que todo y todo es lo mismo que uno”, se enseñó también dentro del Zen-budismo”⁷⁹.

La sabiduría que recomienda la secta del Zen es tal que se abstiene totalmente de la confrontación del “Yo y los otros”. Esto puede decirse en general del budismo. “El verdadero *Dharma* consiste en abandonar a la vez la mente y los objetos”⁸⁰.

III — LOS BUDISTAS CONTEMPORANEOS Y LA DOCTRINA DEL NO-YO

Terminemos la exposición de la tradición budista sobre la doctrina del no-yo, con algunos testimonios contemporáneos. Ellos muestran cómo la negación del yo sigue vigente en nuestros días, con sus matices paradójicos.

1. — *La Teoría sobre el no-yo.*

Gadjin M. Nagao, en su estudio sobre la sujetividad, afirma que “el gran principio de Buda consiste originariamente en el *no-yo* (anatman). Distingue entre el “sujeto que aparece” (el yo), el “conocimiento” (los actos, donde se descubre la dicotomía sujeto-objeto) y finalmente, la “iluminación” “el llegar a ser Buda”, el Nirvana), que es el no-yo, auténtica realidad del hombre. La sujetividad pura es el primer estadio en el cual el hombre es dependiente. En el Absoluto, último estadio, el hombre llega a la independencia universal. El autor no aclara el interrogante acerca de lo que pasa con el “sujeto que aparece”, o con “el yo” en la última etapa. Justamente este es el gran problema”⁸¹.

Teruji Ishizu reconoce que es necesario presuponer una base fundamental de la existencia humana y que es menester adaptarse a ella; pero afirma que ésta, consiste precisamente en la

⁷⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁸¹ Nagao, Gadjin M., *Buddhist Subjectivity*. “Religious Studies in Japan”. Maruzen, Tokyo, 1959, p. 257-262.

negación de la inteligencia y del yo egocéntrico del sujeto⁸². Justamente la experiencia religiosa budista se realizaría en esta completa anulación del yo.

La interpretación más obvia sigue concibiendo el yo como una “serie” de “yos” que se renuevan incesantemente. Herbert Gunther expone la doctrina de Buda en el sentido de que no hay un yo sino una “serie” de “yos” momentáneos que se suceden unos a otros. El centro del yo estaría radicado, siguiendo a Jung, como “un punto en el centro entre el consciente y el inconsciente”. Ahí estaría el núcleo de la personalidad en su conjunto⁸³. Es claro que aquí nos encontramos ante una interpretación psicológica, y lo que nosotros buscamos es la última realidad metafísica del hombre.

De particular interés resulta para nuestro objeto la obra *Living Buddhism in Japan*⁸⁴, que recoge las opiniones de los más eminentes profesores y autoridades religiosas budistas del Japón, reunidos en mesa redonda para confrontar sus propias opiniones acerca de los más importantes puntos de la filosofía, de la religión y de la vida. En lo que se refiere a la existencia del alma, encontramos toda la gama de actitudes, pero *dominando la negación de un alma como sujeto permanente*, de manera que el Profesor que hace la síntesis de las diversas opiniones concluye: “En resumen, el budismo es una fe de que no existe el alma”⁸⁵. Las opiniones recorren las más diversas hipótesis, una vez excluida la existencia del alma como entidad metafísica permanente. Así el Prof. Kubota sostiene que Buda no enseñó la inmortalidad del alma en un sentido realista ingenuo. El Prof.

⁸² Teruji, Ishizu, *Communication of Religious*. Inwardness and hermetic interpretation of Buddhist Dogma “Religious Studies in Japan”, p. 3-21.

⁸³ Alcanzar ese punto es lograr un “nuevo punto de vista” (die Erreichung eines neuen Blickpunktes), en que consistiría el Nirvana; Gunther, H., *Der Buddha und sein Lehre*. Nach der Ueberlieferung der Theraवादins. Zurich, Raascher-Verlag, 1956, p. 459-460.

⁸⁴ *Living Buddhism in Japan*. A report of Interviews with Ten Japanese Buddhist Leaders. International Institute for the Study of Religions, Bulletin No 6, Part 2, May 1959, Tokyo.

⁸⁵ *Ibid*, p. 37.

Masutani dice que la negación del alma está basada sobre la teoría del origen dependiente; el Prof. Nishitani afirma que Buda negó el alma sólo en el sentido ordinario. El Prof. Hanayama cree que el budismo da importancia a la ley del karma en vez de la existencia del alma y afirma que “nosotros no debemos pensar que exista tal cosa o que permanezca como objetiva”. El Abad Asahina, sobre la base de que no existe el alma y por tanto de que no se puede pensar en su permanencia después de la muerte, afirma que incluso el culto a los antepasados debe desaparecer una vez se llegue a la plena conciencia de esta verdad. El Abad Shimizudani y el Prof. Nakamura se inclinan a creer que el problema del alma no fue discutido en el primitivo budismo y que éste guardó más bien silencio acerca de él. Agrega el Prof. Nakamura, sin embargo, que en lo que respecta a la supervivencia del alma después de la muerte, el concepto de alma se ha aceptado posteriormente como un expediente ⁸⁶.

Es fácil comprobar que subsiste todavía en los budistas contemporáneos la idea de la negación del alma tal como, con sus diversos matices y atenuaciones, se ha ido transmitiendo en la especulación budista tradicional desde el primitivo budismo hasta la época de las grandes escuelas. Las opiniones van oscilando desde una total negación del alma, que a veces parece caer en cierto materialismo, idealismo o fenomenismo extremos, y en otras posiciones más mitigadas que parecen suponer la existencia y permanencia del alma “de alguna manera”. Como ejemplo de una de las opiniones más moderadas y también autorizadas entre los budistas contemporáneos, no renunciamos a citar la opinión del Prof. Hajime Nakamura, formulada en esta mesa redonda.

Comienza diciendo que no es exacto que el budismo niegue la existencia del alma: “Se dice que el budismo niega el alma, pero no es así. El alma es indefinible (*muki*, indescriptible). La posición del budismo sería más bien, según el Prof. Nakamura, la de una abstención acerca de la existencia de tal alma. “El budismo no dice ni que existe ni que no existe. El punto de

⁸⁶ *Ibid*, p. 70-71.

vista de la no mismidad (muga) también se aplica en expresiones como “esto no tiene atman” (*Ga*, ego) o “esto no es atman”. “El budismo nunca dice que no existe el atman. El budismo no es materialista”. Y subraya que “tampoco Buda negó el alma, sino que permaneció en silencio sobre el tema”. Nakamura sostiene que, a pesar del silencio de Buda, el budismo ha reconocido siempre la existencia de algún gran espíritu interior al mundo fenomenal: “Sin embargo, yo creo que el budismo reconoce la existencia de un gran espíritu en el mundo fenomenal”⁸⁷.

Pero, de ninguna manera admite el budismo la existencia de un “alma substancial”, a no ser como un “expediente” o un “sustituto”. “El budismo no acepta la idea del alma como sustancia; pero puede decirse que como un expediente (*hoben*), el concepto de alma ha sido generalmente admitido por el budismo”. Sin embargo, la idea del alma queda simplemente sin precisión entre los budistas que en alguna forma la admiten. Cuando el budismo negaba por un lado el yo de la creencia popular, es decir, el yo substancial como permanente, y por otro lado incitaba a buscar el verdadero yo, orientación que aparece claramente en el budismo primitivo, la idea del verdadero yo queda totalmente imprecisa. El mismo Prof. Nakamura se expresa de esta manera: “Entonces, ¿cuál es, en concreto, el verdadero yo? Esto no puede expresarse con una palabra. Debe ser captado por el silencio. No hay nada que hacer sino permanecer en silencio ante el problema. De todos modos, es pensado como algo que trasciende tanto la existencia como la no existencia”⁸⁸.

En verdad, el mosaico de opiniones sobre el alma que hallamos en los modernos budistas, es un reflejo de la doctrina canónica y de la tradición histórica budista. En un mismo autor las líneas del pensamiento son difusas con mucha frecuencia. Mucho más en el conjunto. Aunque por un lado es común la

⁸⁷ *Ibid*, p. 44.

⁸⁸ “Then, what concretely is the true ego? It cannot be expressed by a word. It can be caught by silence. There is nothing to do but to keep silent on the subject. Any how it is thought of as transcending both existence and non existence”. *Ibid*, p. 45.

tendencia a negar el alma individual sustancial (dogma budista), por otro, se rechaza el materialismo y se deja la puerta abierta para la existencia de algún alma o atman, a veces individual, o por lo menos trascendente.

2. — *La doctrina del no-yo y la anulación práctica del yo.*

La negación budista del yo es subrayada por todos los expositores del budismo. Tomemos, por ejemplo, una de las recientes síntesis, hecha por un occidental. Edward Conze⁸⁹ señala no sólo la negación teórica del yo sin restricciones, sino también el intento budista de llegar en la práctica a la extinción misma de la propia individualidad.

“La contribución específica del budismo al pensamiento religioso reside en su insistencia sobre la doctrina del “no-yo”... La creencia en el yo es considerada por todos los budistas como una condición indispensable del origen del sufrimiento. Nosotros seríamos perfectamente felices, con una felicidad llena de gozo, tan felices, según algunos psicólogos, como el niño que está todavía en el seno de la madre, si pudiéramos librarnos primero de nosotros mismos”⁹⁰.

Y sintetiza Conze la doctrina budista del no-yo, en estas dos afirmaciones radicales, después de haber señalado que se trata de una “profunda doctrina”, a cuyo fondo es difícil llegar:

“Esta doctrina del *anattā* es muy profunda. Se supone que es necesario un tiempo mayor que el de una vida para llegar al fondo de la misma. Según ha sido transmitida por la tradición budista, ella comprende dos afirmaciones. Las dos proposiciones que debemos distinguir son:

Se afirma que en la realidad no hay nada que corresponda a palabras o ideas tales como “yo”, “mío”, “pertener”, etc. En otras palabras el “yo” no es un hecho.

⁸⁹ *Buddhism. Its Essence and Development.* Oxford, Bruno Cassirer, 3ª ed., 1957.

⁹⁰ *Ibid*, p. 18.

Se nos urge también a considerar que nada en nuestro yo empírico es digno de ser considerado como el yo real”⁹¹.

Conze subraya la consecuencia inmediata de estas dos proposiciones: “Se nos urge luchar contra la convicción intelectual de que exista tal cosa como “yo”, o un “alma”, o una “sustancia”, o relaciones como “pertener” o “poseer”. No se niega que el “yo”, etc., sean datos del mundo, tal como aparece al sentido común. Pero, como hechos de la realidad última, debemos rechazar el “yo”, y todas las ideas afines. Este paso tiene un corolario importante: si no existe tal realidad como el “yo”, tampoco existe ninguna realidad como una “persona”. Porque una “persona” es algo que está organizado en torno a un supuesto centro interior, a un punto central que se desarrolla, a un “yo”⁹².

He aquí un ejemplo de exposición del budismo, hecha por un occidental, pero que sin duda, sería aceptada por los maestros budistas del Oriente, desde la India hasta el Japón. Su radicalidad en la negación de toda realidad del yo es evidente y señala la negación de la realidad del hombre como persona, lo que también parece una evidente consecuencia dentro de la doctrina anteriormente expuesta.

Y luego de notar que en la negación teórica del yo no existe una fundamental diferencia entre el budismo y ciertas filosofías occidentales, como la de Hume o la de William James⁹³, observa que la diferencia esencial del budismo respecto de los filósofos de Occidente es que el primero trata de llevar a la vida real con todo rigor su teoría, no contentándose, como los occidentales, en la pura actitud académica. Lo cual nos confirma que la actitud intelectual del Oriente, especialmente del budismo, al

⁹¹ *Ibid.*, p. 19.

⁹² *Ibid.*, Conze hace esta exposición no sólo con simpatía, sino con cierta persuasión de la negación del yo. No le llaman la atención, ni la dificultad de una teoría que va contra la experiencia más fundamental, ni las contradicciones internas, que más abajo reconoce (p. 129). Por otra parte los budistas admitirían la exposición literal de Conze, pero dándole un espíritu más religioso, lo que tiende a compensar la escueta negación del yo.

⁹³ Veremos más adelante la esencial diferencia entre la negación oriental de un “sujeto individual” y las doctrinas fenomenistas o actualistas occidentales.

respecto es mucho más definida y arraigada en el problema de la negación del yo de lo que ha sido el Occidente:

“No contento con la convicción intelectual de que no existe el yo, un budista aspira a una actitud totalmente nueva ante la vida. Día tras día, en todas sus actividades y preocupaciones de la vida cotidiana, debe aprender a portarse como si el yo no existiese. Aquellos que buscan el budismo para una nueva y no imaginada colección de ideas sobre el problema del yo, encontrarán muy pocas. Pero aquellos que lo buscan para encontrar un consejo sobre cómo seguir una vida sin el yo, podrán aprender mucho. La gran contribución de la filosofía budista reside en los métodos que ésta ha construido para imprimir la verdad del no-yo en nuestras mentes reluctantes: su valor reside en la disciplina que los budistas imponen sobre sí mismos a fin de hacer de esta verdad parte de su propio ser”. . . “La negación del yo es la ley suprema y el deber supremo del hombre”⁹⁴.

3. — *Una interpretación oriental.*

Veamos ahora la interpretación de un oriental “moderno” que goza de indiscutible autoridad, tanto en el hinduismo como en el budismo: A. K. Coomaraswamy. Su origen ceilanés se agrega a su gran versación histórica para podernos dar una interpretación del budismo más tradicional, especialmente tal como se ha enseñado en la Escuela del Sur. En su obra *Hinduism*

⁹⁴ *Ibid*, p. 21-22. En muchas conversaciones con los budistas el tema de la posibilidad de la anulación del yo surgió, con frecuencia. Nosotros creemos que la única anulación posible (y deseable) es la del egoísmo, es decir, de las tendencias desordenadas del yo. Pero la anulación simple y práctica del yo en sentido metafísico, que es lo que Conze aquí apunta (y parece ser el verdadero intento budista), la juzgamos irrealizable. Ni en los grandes místicos queda *del todo* anulada la conciencia individual, antes bien, la permanencia de esta conciencia es una condición del éxtasis, pues éxtasis “inconsciente” es inútil para el que lo tiene y para los otros, además de ser en sí un contrasentido. Pero el tema lo trataremos en otra oportunidad. Nótese también que el mismo Conze confiesa más adelante que a la larga las mismas escuelas ortodoxas budistas “were forced to admit the notion of a permanent ego” (p. 170), lo que confirma la imposibilidad de ideal teórico-práctico aquí apuntado por Conze.

and Buddhism⁹⁵ recoge la síntesis de sus eruditas investigaciones sobre los temas centrales del budismo; especialmente aparece cuál es, a su juicio, la concepción de la esencia originaria del hombre, según el budismo. Ella está necesariamente conectada a la negación del yo, y por ello nos interesa en este lugar.

a) *El budismo no niega la existencia del alma.* — Por de pronto, nos sorprende con una afirmación que no esperaba uno encontrar en un profundo conocedor del budismo clásico. Según Coomaraswamy, el budismo no niega la existencia del alma: tampoco niega la existencia de Dios. Evidentemente esto parece oponerse a la clásica doctrina budista de la “no alma” (*anatta*, o *anatman*). Y reprocha a los occidentales que caracterizan el budismo por dicho aspecto. “Un especialista moderno ha hecho la siguiente observación: «El budismo, en su pureza primitiva, ignoraba la existencia de Dios; negaba la existencia del alma; era menos una religión que un código moral»⁹⁶. Coomaraswamy rechaza detenidamente estas tres proposiciones: “Desgraciadamente estas tres proposiciones son falsas, al menos en el sentido en que se las entiende. Es a otro budismo hacia el cual se dirige nuestra simpatía y al cual nosotros podemos dar nuestra adhesión; es el budismo de los textos, tal como ellos son”⁹⁷.

Coomaraswamy rechaza también la tesis de otro especialista indio⁹⁸, quien “sostiene igualmente que Buda enseñó que «no existe el Sí o Atman». Lo que Buda negaba, opone nuestro autor, era la existencia del alma o del sí en sentido estricto del término (podría decirse de acuerdo con el mandamiento «niéguese a sí mismo»⁹⁹. Pero lo que nuestros escritores pretenden, y sus

⁹⁵ Coomaraswamy, Ananda K., *Hinduism and Buddhism*. New York, 1945. Hemos utilizado la traducción francesa por R. Allar y P. Ponsoy, *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, París, 1949.

⁹⁶ *Ibid*, p. 93.

⁹⁷ *Ibid*, p. 93-94.

⁹⁸ Bhattacharya, M. V., *Cultural heritage of India*, p. 259, *Ibid*, p. 94.

⁹⁹ Demás está decir que no es exacta la interpretación que aquí supone Coomaraswamy, del texto evangélico que cita. La expresión “abneget semetipsum”, no tiene el significado de “negar el alma o el sí en sentido estricto del término”, sino que mira al sentido moral de represión de las tendencias desordenadas del yo y de adoptar el camino de la imitación de Cristo, como lo indica con claridad el contexto: “Qui vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me”. *Lucas*, IX, 23.

lectores entienden no es esto; lo que aquéllos quieren significar es que Buda negaba el Sí Inmortal, el Sin-nacimiento y Supremo de los Upanishads. Lo cual es falso, porque Buda habla claramente del Sí o del Espíritu; y en ninguna parte con tanta claridad como en la célebre fórmula en que repite, excluyendo los elementos del cuerpo y de la conciencia empírica, “esto no es mi yo”¹⁰⁰.

Es interesante escuchar, en esta materia, una voz positiva, que no se limita a la doctrina de la “negación del yo”, fórmula que, a pesar de todos los esfuerzos de presentación optimista como camino hacia la felicidad, no puede ocultar su contenido negativo y pesimista. Sin embargo, es fácil ver que el ilustrado Coomaraswamy no hace aquí un planteo correcto. Por ello sus afirmaciones pueden inducir a una confusión. Evidentemente, tanto si se afirma como si se niega la existencia de un Sí Supremo, cuando se habla acerca de la afirmación o negación del alma humana, se entiende ante todo (si no se hacen especiales aclaraciones), del “alma individual”, no del “alma universal” del Yo o Sí absoluto, Atman Supremo o, como escribe Coomaraswamy, “Sí”. Ahora bien, justamente respecto de este problema, es decir, respecto del alma individual o del “sí” (con minúscula) la respuesta de Coomaraswamy vuelve a ser negativa. Veamos sus afirmaciones centrales.

b) *El gran Sí y el pequeño sí.* — Aproximando íntimamente el budismo al brahmanismo, comienza recordando la pregunta y recomendación de Buda a ciertos jóvenes, en la cual supone que existe verdaderamente un sí, un yo o alma. “No sería mejor que vosotros buscáseis el Sí?”¹⁰¹. Coomaraswamy aclara la cuestión por medio de citas de los libros brahmánicos. En ellos, efectivamente, se pregunta: “Por cuál «sí» se alcanza el mundo de Brahma?” Y recuerda las respuestas brahmáni-

¹⁰⁰ Coomaraswamy, *o. c.*, p. 93.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 113. C. da como razón para interpretar aquí el Sí como Universal y no como individual, que “el verbo de la proposición está en plural y el objeto en singular”. El texto está tomado del *Sutta Nipata*, 508. Pero la estructura gramatical —también usada en las lenguas europeas— permite esa construcción refiriéndose en este caso al objeto el “sí” - singular.

cas “Por el Sí que es idéntico a Brahma” “El Santo retorna a Brahma en tanto que es Brahma”. En otros pasajes de los libros brahamánicos ve Coomaraswamy la distinción entre el gran Sí, que sería Brahma y el pequeño sí, que es el sí impuro del cuerpo y de la conciencia empírica. Interpreta incluso en este sentido el verso 160 del *Dhammapada* “El Sí es Señor del sí y su fin”¹⁰².

Ahora bien, nuestro verdadero Sí o Yo “nuestra personalidad interior, inmortal, imperturbable y bienaventurada, la única y la misma para todos los seres, es Brahma inmanente, Dios en nosotros. El no viene de ninguna parte y no llega a ser persona”¹⁰³. Esta doctrina brahamánica es aceptada por el budismo, el cual, en consecuencia, ha excluido de nuestro yo todo lo que no es este Brahma inmanente y supremo. Por lo tanto, “la descripción de cada una de las cinco facultades físicas o mentales de la individualidad transitoria, en la cual la “multitud inculta” identifica al “sí mismo”, es seguida de esta declaración: “esto no es mi yo”¹⁰⁴.

Como vemos, Coomaraswamy niega aquí, simplemente, la realidad del “alma individual”, en cuanto tal que justamente constituye nuestro problema. Por ello, resulta difícil comprender su interpretación en este punto. Para los que no tienen ninguna dificultad en admitir un Principio Trascendente, inmortal y eterno, llámese Brahma o Dios, que a la vez está en todos los seres y los contiene todos, queda todavía la pregunta si, en cada ser individual existe un principio individual —un “sí”— finito y limitado, que es justamente el que constituye la personalidad propia de cada individuo, como distinta de los otros y del mismo Brahma. Porque al excluir el cuerpo y las mismas facultades mentales, al excluir lo que se presenta “como nuestras diversas almas o yos”, diciendo que todo ello no es *mi yo* sino que “mi yo”

¹⁰² *Ibid*, p. 113-115. Asimismo en el verso 380. Sin embargo, también aquí la interpretación de C. nos resulta forzada. Nos parece claro el sentido del texto tendiente a mostrar que “cada uno ha de ser dueño de sí mismo, de acuerdo a la enseñanza de Buda: “Sed lámparas (o islas) dentro de vosotros mismos” *Maha-para-nibbana-sutta*, II, 23. Por lo cual resulta ajeno al intento del texto, como el sentido obvio gramatical, querer referir aquí el primer “sí” al Absoluto.

¹⁰³ *Ibid*, p. 116.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 116-117. “*Na me so atma*”.

es el Yo Supremo Universal, se cae en un contrasentido. Efectivamente, parece un simple verbalismo hablar de ese universal como “mi yo”. El hecho mismo de hablar de “mi yo”, está demostrando la realidad de una individualidad irreductible, de un “yo” que no es reductible a otro “yo”, aunque sea el de Dios. Hay aquí una interna dificultad a la explicación de nuestro autor. Y ella es tanto más fuerte cuanto que él desemboca luego explícitamente en la negación de todo yo individual permanente.

c) *Negación de todo “sí” individual permanente.* — Hemos visto que Coomaraswamy ha negado la existencia de un alma individual propiamente tal. ¿Cuál es entonces “nuestra realidad individual”, según el budismo? Se aplica aquí el principio budista de la “impermanencia” y niega, por tanto, toda realidad permanente. “De hecho, no existe ni individuo, ni alma del mundo. Lo que nosotros llamamos “conciencia” no es otra cosa que un proceso mental. Nuestra individualidad está constantemente en curso de destrucción y de renovación; no hay en el mundo ni sí, ni nada que tenga tal naturaleza. Y todo esto se aplica a todos los seres, o, mejor dicho, a todos los devenires, sea de los hombres, sea de los dioses, ahora y en el más allá”¹⁰⁵. La negación del yo individual y de todo sujeto permanente es, por lo tanto, llevada hasta su máximo extremo. Todavía agrega: “La individualidad empírica de tal o tal ente es un simple proceso, no es «mi» conciencia o «mi» individualidad la que puede franquear la muerte y renacer”¹⁰⁶. Retornamos otra vez a interpretar al hombre como una “serie”, sin sujeto individual; la realidad del hombre es reducida a un simple “proceso”. Para aclarar más todavía la posición, Coomaraswamy va a negar la existencia explícita de todo sujeto o yo, a quién atribuir tal proceso.

d) *Negación del sujeto y del yo del proceso.* — Pero siempre la pregunta vuelve a los labios: ¿Cómo puede haber un “proceso” sin un sujeto del proceso?; ¿de quién es el proceso?; si la conciencia es un proceso, ¿de quién es la conciencia?; y si la

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 117.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 119.

conciencia es “mía”, ¿“yo” qué soy? ¿Existo yo?, ¿qué era yó antes?, ¿de dónde vengo yo?, ¿adónde voy yo?”. Nuestro intérprete se hace estas preguntas y responde que es ilusorio hablar del yo y que sólo se utiliza el término “yo” por comodidad, porque ya ha pasado, desde hace mucho, el tiempo de la creencia en una personalidad que sería propia del yo”¹⁰⁷. Es impropio preguntar ¿de quién es la conciencia?, ¿de quién es mi conciencia?; porque propiamente hablando, la conciencia y la vida no es de nadie: “se trasmite la vida pero no *una* vida, ni *mi* vida”¹⁰⁸.

En cuanto al problema de “quién” es el sujeto de la trasmigración o de la reencarnación, otro tema difícil dentro del hinduismo y el budismo, he aquí la respuesta: “Así pues, tanto el Vedanta como el Budismo, están acordes enteramente en afirmar que si existe la trasmigración no existe un individuo que trasmigre”¹⁰⁹. No encontramos mayor explicación de esta situación paradógica, es decir, de una trasmigración sin trasmigrante, de un caminar sin caminante. En esto, simplemente repite la enseñanza budista, pero con la inspiración vedantista, es decir, de un Absoluto Impersonal como única realidad subyacente¹¹⁰.

e) *El ideal impersonal.* — No le queda entonces al hombre más ideal que deshacerse justamente de lo único que tiene de individual, es decir, de lo único que en él puede cumplir la función del “sí” o del yo individual. Aspirar a un estado en que él, en cuanto individual, deje de ser “sí mismo”, como individuo o persona.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 118. C. dice que sólo “los ignorantes” se hacen tales preguntas. En realidad toda pregunta nace de la ignorancia, pero en nuestro caso se junta la necesidad de hallar una explicación adecuada de nuestras experiencias humanas. Mientras ésta no se obtenga, la pregunta queda en pie, porque surge del fondo mismo de la naturaleza, es decir, de la realidad íntima del hombre. Por eso es una pregunta no sólo “razonable”, sino “propia” del hombre como tal.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 119.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 120.

¹¹⁰ C. acaba de citar en nota de la página 119, la referencia al *Milinda*, 71-72, donde se compara la transmisión de la vida a la del fuego: una llama se enciende de la otra. La comparación del fuego es ya imperfecta, pero sobre todo resulta inadecuada cuando se quiere aplicar a la trasmigración del alma, con toda la carga adjunta de responsabilidad moral. C. toma aquí un punto de vista muy Vedanta, como se ve por la frase vedántica que recuerda: “Sólo el Señor trasmigra” (p. 119).

“El designio de Buda es de salvarnos de nuestro sí y de su destino mortal” ¹¹¹. El objetivo es la anulación total de la individualidad. “La individualidad es «conciencia»; conciencia no es esencia, sino pasión, no es actividad, sino una serie de reacciones o un “nosotros”. La individualidad es muda y perpetuada por el deseo, y la causa de todo deseo es la ignorancia; la ignorancia consiste en dotar de substancialidad lo que es puramente fenomenal. Ella es la vista del Sí en el no-Sí” ¹¹².

Parece duro, de todas maneras, tener que renunciar a lo que sentimos más nuestro, justamente lo más individual. Sobre todo, tener que renunciar a nuestra misma conciencia. Pero el comentarista responde a la dura objeción que este renunciamiento a nuestra conciencia no debe asustarnos, pensando que la paz del Nirvana implica la destrucción de alguna cosa en nosotros mismos; pues el perder la conciencia no es “para llegar a un estado de *inconciencia*, sino más bien de *superconciencia*, la cual no es menos real y beatífica por el hecho de que ella no pueda ser analizada en los términos de la conciencia mental” ¹¹³.

He aquí la interpretación que nos da el distinguido y sabio autor, en cuanto al problema del yo. Para el lector occidental las paradojas se amontonan, pues resulta un tanto difícil hablar de una super-conciencia que es “real y beatífica” y que no es conciencia de nadie. En tal caso, es evidente que la primera afirmación de Coomaraswamy en el sentido de que el budismo no negaba el alma, *no* se refería precisamente al alma individual, la cual es totalmente reducida a la nada, o mejor dicho a la cual en absoluto no se le da existencia alguna. Pero este es el problema crucial, y evidentemente el consuelo de la superconciencia es demasiado imperceptible para compensar la destrucción de nuestro propio sí.

4. — *Contradicciones implicadas en la negación del yo.*

Al final de este trabajo, trataremos de dar nuestra interpretación de la doctrina budista del no-yo. No todo en ella es

¹¹¹ *Ibid.*, p. 122.

¹¹² *Ibid.*, p. 124-125.

¹¹³ *Ibid.*, p. 122.-123.

negativo, a pesar de sus fórmulas. Pero es claro que de inmediato aparecen ciertas contradicciones internas, notadas por casi todos los críticos. Recojamos dos ejemplos de dicha crítica.

Las contradicciones intrínsecas a la negación del yo, dentro del budismo, ya sea en la escuela Hinayana o en la Mahayana, han sido apuntadas por el propio Conze¹¹⁴. En primer lugar, recuerda la crítica que los mahayanistas hacen a los hinayanistas y especialmente a su tipo ideal, el Arhat Santo. El ideal de Arhat es obtener el nirvana para sí mismo, el ganar el nirvana para sí mismo. “De esta manera, el Arhat puede ser interpretado como haciendo diferencia entre sí mismo y los otros, y, por consiguiente, como reteniendo, por implicación, cierta noción de sí mismo como diferente de los otros, mostrando de esta manera su incapacidad para realizar la verdad del No-Yo plenamente¹¹⁵.”

Pero, por otra parte, el ideal del Santo Mahayanista, el Bodhisattva, tiende a sacrificarse a sí mismo para salvar a los demás por la compasión que tiene de los sufrimientos de ellos. En esta forma el Bodhisattva concibe una especie de orden social y cultiva las relaciones entre personas, es decir, considera a los demás como personas, y, por tanto, tampoco él se ve libre de la prescindencia del yo en sí mismo y en los otros.

No resistimos a una cita, aunque sea larga: “Como hemos visto, el budismo tiene a su disposición dos métodos, por los cuales reduce el sentido de la separación entre los individuos. Uno es el cultivo de las emociones sociales, de los sentimientos, tales como la amistad y la compasión. El otro consiste en adquirir el hábito de mirar todo lo que uno piensa, siente o hace, como un juego de fuerzas impersonales —llamadas Dharmas— liberándose a sí mismo poco a poco de ideas como “yo”, “mío”, o “mismo”. Existe una contradicción lógica entre el método de la sabiduría, que no considera personas como tales en manera alguna, sino sólo Dharma, y el método de lo Ilimitado que cultiva la relación con las demás personas. La meditación en el Dharma disuelve a todos los demás, lo mismo que a uno mismo, en un

¹¹⁴ Conze, E., *Buddhism*, p. 107.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 127.

conglomerado de dharmas impersonales e instantáneos. Reduce nuestro ser de hombre a cinco montones o piezas, más una etiqueta. Si en el mundo no existe nada sino sólo paquetes de dharmas —tan fríos y tan impersonales como los átomos— y que siempre están extinguiéndose instantáneamente, no hay nada para lo cual pueda trabajar la amistad o la compasión. Uno no puede querer bien a un dharma que justamente desaparece en el momento en que llegas a quererlo, ni puede tampoco tener compasión de un dharma —es decir, un “objeto de la mente” o un “órgano de la vista”, o un “sentido de la conciencia”. En aquellos círculos budistas en los cuales el método de los dharmas se practicaba con mayor extensión que el del Ilimitado, se llegó a cierta sequedad de la mente, al aislamiento y a la falta de verdadero calor humano. El verdadero trabajo del budista es llevar adelante al mismo tiempo ambos métodos contradictorios. Como quiera que el método de los dharmas lleva a una contracción cada vez mayor de la individualidad —porque cada cosa está vacía de sí —por igual manera— el método de lo Ilimitado guía a una infinita expansión del yo, —porque uno se identifica a sí mismo con más y más seres vivientes. Así como el método de la Sabiduría explota la idea de que no existen personas en manera alguna en el mundo, de la misma manera el método del Ilimitado acrecienta la conciencia de los problemas personales de más y más personas”¹¹⁶.

Conze ha señalado un aspecto de la profunda contradicción práctica del Budismo para encarar la vida, ya sea adoptando el método de preocuparse cada uno por su propia salvación, según la Escuela Hinayana, ya el de consagrar la existencia a salvar a los otros, como enseña la Mahayana. En uno y otro caso, uno se ve obligado a actuar “como si” uno mismo se distinguiera y contrapusiera a los otros, es decir, a admitir una pluralidad real de sujetos, o de “yos”, contra el dogma del no-yo.

Pero, ¿cómo salva el Budismo, según Conze, esta contradicción? Simplemente, se despreocupa de ella, lo cual, —si así fuera— constituiría un abismo entre la doctrina y la vida, que

¹¹⁶ *Ibid*, p. 129.

en nada recomendaría a los budistas. Conze, sin embargo, así parece suponerlo ¹¹⁷ :

¿Cómo puede el Mahayana resolver esta contradicción? “Los filósofos budistas difieren de los filósofos inspirados en la tradición aristotélica porque aquéllos no se asustan, antes bien se deleitan con la contradicción. Por lo cual, ellos manejan esta contradicción, como las demás, estableciendo simplemente ambas afirmaciones, sin tratar de coordinarlas, y dejando las cosas así” ¹¹⁸.

Además de la contradicción interna, que parece existir entre la doctrina budista de la negación del yo y la actitud que el budista, tanto en la escuela Hinayana como en la Mahayana, ha de adoptar en la vida, hay otras dificultades metafísicas, intrínsecas a la actitud filosófica del budismo en cuanto niega éste la permanencia de un principio idéntico. Hiriyanana ha señalado dos de estas dificultades centrales:

La primera se refiere al problema de la percepción de los objetos, ya que nosotros reconocemos la continuidad de un mismo objeto, a través del tiempo por medio de nuestra percepción del mismo. Los budistas suponen que el objeto nunca es idéntico a sí mismo en los diversos momentos, sino sólo similar, y que nosotros confundimos la similaridad o la semejanza con la identidad ¹¹⁹. Por nuestra parte, agregamos a la observación de Hiriyanana que la similaridad permanente es percibida no como una simple similaridad, sino como identidad. Distinguimos perfectamente entre lo que es semejante a sí mismo y entre lo que es

¹¹⁷ Lo mismo supone H. Oldenberg en su clásica obra, *Buda* (trad. cast., Bs. As., 1946) a propósito de la conciliación del dogma del no-yo y de la creencia en la sanción moral. A un monje que le proponía esta dificultad Buda habría contestado: “Con tus pensamientos que están bajo la dominación del deseo, ¿piensas tú poder sobrepujar la doctrina del Maestro?” (*Samyuta Nikaya*). Y agrega Oldenberg a continuación: “En efecto, el budismo antiguo no se deja perturbar en su creencia que nosotros recibimos la recompensa o el castigo de nuestras acciones, por cuestiones metafísicas sobre la identidad del sujeto” (p. 412). Pero es claro que nadie puede evadir a dichas cuestiones sin un escapismo cómodo y cerrando los ojos a la realidad. No creemos que todos los budistas participen de esta actitud.

¹¹⁸ Conze, o. c., p. 129.

¹¹⁹ Hiriyanana, M., *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 145.

idéntico. Será necesario reconocer que todas nuestras percepciones son erróneas, si negamos el valor de la identidad percibida en el objeto mismo a través de varios momentos.

Otra dificultad, mucho más fuerte, es notada por el mismo historiador recogiéndola de los críticos. ¿Cómo explicar el hecho de la memoria dentro de una misma existencia, si el yo cambia totalmente en cada momento? La dificultad es mayor aún dentro de la concepción budista, si se admite la pluralidad de existencias: ¿Cómo justificar la continuidad tratándose de diversas existencias? “También aquí el budismo da su explicación. Sostiene que cada fase de la experiencia, tal como aparece y desaparece, es volcada en la siguiente, de manera que cada fase sucesiva tiene dentro de sí “todas las potencialidades de sus precedentes”, que se manifiestan cuando las condiciones son favorables. De aquí, aunque el nombre no sea el mismo en dos momentos, sin embargo él no es totalmente diferente. «El yo no es sólo una entidad colectiva, sino también recolectiva». El budismo establece, sobre esta base, la responsabilidad moral. Las historias Jātaka, que cuentan las hazañas de Buda en anteriores existencias, todas terminan con la identificación de caracteres, aunque separados por diversos nacimientos¹²⁰. Y concluye Hiriyanna con esta observación que transcribimos literalmente: “Debemos, por tanto, ser muy cuidadosos en el modo cómo entendemos la doctrina budista de la negación del alma. Como una entidad estable que, sin cambio de sí misma, aparece entre las condiciones cambiantes —corporales y mentales— el budismo niega el yo; pero él reconoce en cambio un “yo fluido”, el cual a causa de su real fluidez, no puede ser considerado como una serie totalmente distinta de estados totalmente distintos o desiguales. *Debemos, sin embargo, observar de pasada que al establecer este punto de vista, el budismo ha admitido tácitamente el yo, trascendiendo la experiencia del momento.* En el acto mismo de analizar el yo y de no admitirlo sino como una serie de estados momentáneos, el budismo está pasando más allá de estos estados y afirmando un yo permanente, el cual es

¹²⁰ *Ibid*, *ibid*.

capaz de contemplar aquellos estados juntamente, porque la serie, como tal, no puede nunca llegar a tener conciencia de sí misma ¹²¹. Algunos son de opinión de que la creencia en un tal yo no es una mera implicación no buscada en la enseñanza de Buda, sino un elemento aceptado dentro de la misma; y que su negación fue una innovación introducida por sus discípulos” ¹²². Sin embargo Hiriyanna continúa con esta afirmación a renglón seguido: “Los principios de la no permanencia y del no-yo son fundamentales en la enseñanza de Buda; y al enunciarlos puede decirse que Buda ha dado vuelta, al mismo tiempo, no sólo a la verdad de la enseñanza tradicional, sino también a la creencia del pueblo común”.

Hemos querido recoger estos dos ejemplos de crítica e interpretación de la doctrina del no-yo, porque muestran que, para conciliarla con la vida y con la razón, hay que darle una interpretación que rompa la rigidez de la negación misma del no-yo. Hemos elegido para ello autores que no ofrecen ninguna sospecha para el budismo. Por ello, pues, podemos cerrar, tal vez, esta larga exposición de la doctrina del no-yo, en la cual han desfilado textos tan avanzados y negaciones tan tajantes, con este interrogante: ¿hasta dónde llega en realidad la negación del yo en el Budismo?, ¿cuál es su alcance y su último sentido? Los críticos no se han puesto todavía de acuerdo, y seguramente nunca se pondrán. Pero parece lo más seguro que deben excluirse las opiniones extremas. Y, sin que uno pueda ocultar falsos puntos de vista en la célebre doctrina, debe tratar de buscar cuál es el aspecto profundo de la realidad que se quiere, con tanto esfuerzo, señalar.

IV — REDUCCION DEL INDIVIDUO AL ABSOLUTO

Después de esta desconcertante y, hasta cierto punto, desilusionadora negación de la personalidad, volvemos a hacernos nuestra pregunta: ¿Cuál es entonces, según el budismo, la ver-

¹²¹ El subrayado es nuestro.

¹²² *Ibid*, p. 146.

dadera realidad del hombre? Tal vez podemos precisar esta pregunta en otra fórmula más comprensible para los budistas: ¿Cuál es el ideal humano? En ella encontraremos también, como es de esperar, la respuesta a la primera interrogación.

Aquí sólo podemos esbozar el tema.

Fácilmente se advierte que nos hallamos ante una conclusión de los textos y análisis que acabamos de recoger sobre la negación del yo. Efectivamente, una mirada de conjunto nos muestra que, en medio de las más diversas opiniones sobre la negación del yo, hay un predominio, a través de toda la historia doctrinal del budismo, a excluir el elemento individualidad. Porque ésta es la “ilusión” originante de la existencia, la impermanencia, el dolor, etc. El yo o el “sí individual debe, en consecuencia, desaparecer (esa es su misión), para dar lugar al Nirvana, que es el Absoluto. La única realidad, la inefable eterna y feliz, es el Nirvana, que está en raíz oculta en cada hombre y que debe ser develado, realizado. Así parece que el único sustrato real que existe en el hombre es el Nirvana mismo, es decir, el Absoluto, no creado. El individuo, como tal, es ilusorio; la única realidad que hay en cada individuo, es, pues, el Absoluto. He aquí, el ideal humano budista, tanto en el plano moral, como en el plano metafísico.

1) *El ideal moral.*

Lo que primariamente persigue el budismo es la realización de un ideal de felicidad por la vía moral. Acaba con el dolor y para ello, acabar con el deseo. “El discípulo del Buda Supremo se deleita en la destrucción del deseo”¹²³. Pero, este ideal moral de felicidad persigue una felicidad impersonal, por cuanto, en el momento en que se obtiene el Nirvana, la individualidad desaparece. Felicidad e individualidad son incompatibles.

2) *El ideal metafísico.*

También aquí, en el orden metafísico, la perfección a que se aspira, es una “realidad impersonal”. Se alcanza entonces la

¹²³ *Dhammapada* 186, 370, 385.

verdadera esencia del hombre, según el budismo. El fondo de la realidad del hombre es esa “realidad impersonal”, que coincide con el Absoluto mismo, el Indeterminado. Llegar a reconocer esta realidad es ya la negación de la propia individualidad y personalidad.

Coomaraswamy interpreta o, mejor aún, completa la comparación del carro en *Las Preguntas de Milinda*. Si la persona no es ni el cuerpo ni la mente, si el carro, no es ninguna de sus partes, ni todas juntas, evidentemente la individualidad ha sido suprimida. Pero Coomaraswamy señala un elemento, ni afirmado ni negado por Nagasena: “Una sustancia eterna, distinta del carro e idéntica en todos los carros”¹²⁴. Esa sustancia es el Señor del carro, el mismo en todos, es Buda, es el Absoluto, el “GRAN PERSONAJE”, el Espíritu Mismo, el Hombre Interior de todos los seres¹²⁵. Como se ve, la única íntima realidad de cada hombre individual es una realidad universal, y, por tanto, nuestra realidad metafísica es la negación de nuestra personalidad individual.

Y, como quiera que el Buda histórico ha venido simbolizando el Absoluto, pueden los budistas decir que el fondo de todas las cosas y del hombre es “Buda”. Transformarse en esa realidad es dar cumplimiento a la propia esencia. “Sólo en el budismo encontramos la doctrina de que los animales, tanto como los hombres, son manifestaciones de la Verdad, Una, Absoluta y que ellos son lo mismo que nosotros, participantes de la naturaleza de la Realidad, Una, Absoluta y que a su tiempo ellos participarán también de la iluminación como nosotros”¹²⁶. Estas

¹²⁴ O. c., p. 150.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 151. La identidad del alma con Buda y Brahma es mostrada por el autor con numerosas citas y concluye: “No puede haber duda alguna a propósito de las ecuaciones: dhamma=brahma=buddha=atta (alma)”. *Ibid.*, p. 150. El autor hace decir a Nagasena: “Yo vivo pero no en mí sino que la ley (Dhamma=Buddha), vive en mí” (p. 150), y en el mismo sentido cita a San Pablo (Gal. II, 20): “Yo vivo, pero no en mí, sino que Cristo vive en mí”. Es fácil ver la absoluta diversidad de sentido en que hablaba San Pablo y la interpretación budista de Coomaraswamy. En el primer caso la transformación “mística” en Cristo, no anula, sino reafirma la personalidad misma individual; unión sin confusión, cosa que no se tiene en cuenta en la identificación total con Buda o Brahma.

¹²⁶ B. L. Suzuki, *Impressions on Mahayana Buddhism*, p. 57.

expresiones son sin duda, exageradas en cuanto afirman que sólo en el budismo se encuentra esa doctrina, pero muestran ciertamente la concepción más usual entre los budistas así en el budismo popular como en el metafísico.

Terminemos con el testimonio de un clásico poeta metafísico: ¹²⁷

- “Los seres humanos son originariamente Budas.
 “Es algo parecido a lo que pasa con el agua y el hielo.
 “No hay hielo donde no haya también agua.
 “No hay Buda donde no hay seres humanos.
 “Y esta es la triste cuestión,
 “Que la gente no sabe que Buda está cerca en ellos
 “Y considera a Buda existiendo en algún lugar, lejos, lejos”.

Naturalmente, la última palabra sobre la esencia originaria del hombre queda todavía referida en fin de cuentas, a la idea budista del Absoluto, de Buda Universal.

V — CONCLUSIONES

Nuestro objeto ha sido descubrir los temas salientes de la tradición budista sobre la “realidad íntima” del hombre, aquella que se contrapone a su “apariencia” exterior. En una palabra, encontrar el “verdadero yo”, por oposición al “no ilusorio”. ¿Cuáles son las conclusiones que los textos parecen imponer como base de cualquiera ulterior interpretación?

Para ubicar la cuestión, debemos notar que nos referimos al yo, al alma o al “sí” individual, es decir propio y peculiar de cada hombre, ya que el problema planteado es justamente ése: ¿Cuál es la última realidad del hombre de cada hombre individual? En ese sentido se habla también del alma, o del sí y del yo individual.

Naturalmente hemos debido limitarnos a algunos de los textos básicos que nos permitan reconstruir lo más saliente de

¹²⁷ Hakuin-Zenji, místico japonés budista (1685-1768).

la línea sinuosa, con frecuencia imprecisa y paradójica, en la tradición budista de la doctrina sobre la última realidad del hombre. Pero los textos más fundamentales ya analizados, y las referencias históricas aquí reunidas, nos apuntan algunas conclusiones.

1) *El budismo no niega en absoluto todo yo, alma o sí individual.*

A pesar de las afirmaciones tan radicales que vemos en algunos autores y del indiscutible acento que el budismo ha puesto en el dogma, siempre considerado como propio, de la negación del yo, mirada la doctrina en conjunto más bien parece el budismo suponer que cada hombre, cada individuo tiene o es un yo, un sí (self), o un alma individual.

a) Por de pronto, el énfasis puesto en la personalidad individual, está suponiendo y afirmando que cada individuo es responsable por sí mismo. Prácticamente hay siempre una referencia al “sujeto” que no es individual: “El sí es el señor del sí”¹²⁸. Evidentemente aquí se refiere al sí individual, pues la frase se dirige a los hombres individuales para instruirlos y animarlos a que pongan en práctica el consejo. No tendría sentido hablar del sí universal ni de exhortar al sí universal a que sea señor de sí.

b) La innegable tradición del dogma de la negación del yo, al lado de textos agnósticos y nihilistas, recoge mitigaciones paralelas, de modo que en el Canon y en los Sastias aparece el cuidado de no llegar a la negación total. Se condenan, en último término las opiniones externas herejías) del eternalismo y del nihilismo después de la muerte.

c) El dogma de la negación del yo es posterior a Buda y al budismo primitivo. Por el contrario, Buda se refiere con frecuencia al alma y exhorta justamente a la salvación de la misma. Ya en el Primer Sermón predicado en Benares, termina con la afirmación de que “su alma” se ha librado de la reencarnación: “Mi alma está liberada para siempre; éste es mi último

¹²⁸ *Dhammapada*, 160.

nacimiento; no hay en lo sucesivo más nacimientos para mí". Evidentemente se refiere al alma del Buda histórico, que era un individuo determinado y a su alma individual, pues habla de "mi alma" por contraposición al alma de los otros ¹²⁹.

2) *Lo que sí parece negar el budismo desde un principio es un alma substancial estática y de ahí que niega el yo individual "permanente"*.

Buda tuvo la intuición de la impermanencia, la tradición se encargó de generalizarla a todas las realidades individuales: hombres, dioses, cosas.

La negación del alma atacaba a ésta como una realidad estática —permanente, individual, que escapaba al flujo y reflujo de la causalidad kármica.

Esta afirmación crea, sin duda, serios problemas para salvar la conexión lógica del dogma del no yo con otros dogmas budistas, como los del karma y la reencarnación.

Además, los hechos de la experiencia humana no pueden tener una explicación satisfactoria sin un principio interior que, en alguna manera, sea idéntico a sí mismo a través de los cambios de nuestra vida consciente.

Tal vez la reacción del budismo tiene a la vista una interpretación excesivamente rígida o grosera de la identidad y de la permanencia del alma, muy parecida a la que muestran las cosas materiales.

La solución a las aporías que la negación del yo individual presenta, parece encontrarla en el budismo, siguiendo la inspiración del hinduismo, apelando al "Principio Absoluto" del que todos participamos y que constituye el fondo de nuestra realidad, más allá de nuestras experiencias fenoménicas; en otras palabras,

¹²⁹ Oldenberg, al citar el pasaje del carro en las *Preguntas de Milinda* observa: "Hemos citado este pasaje... porque combate, con más detalles y claridad, que no lo hacen los textos canónicos, la concepción de un alma sustancial", o. c., p. 264. El subrayado es nuestro). Recordemos la frase del Prof. H. Nakamura: "Gotama no negó el alma; solamente permaneció en silencio sobre el tema". *Living Buddhism in Japan*, p. 39.

3) *El yo individual es absorbido por el Absoluto.*

Si Buda mismo no se expresó con toda claridad al respecto, por lo menos el budismo ha acentuado de tal manera la participación o presencia del Absoluto, en cada cosa como su última y verdadera realidad, que todo lo demás, incluso la personalidad individual, el yo o el alma como individual, el “sí” (con minúscula), queda reducido a una apariencia ilusoria a un fenómeno transitorio, y, además, doloroso.

Tal vez aquí se inserta la clave de la explicación de la negación del yo individual en el budismo, como en el Vedanta. Y aquí está tal vez su mayor grandeza y su mayor miseria: su mayor grandeza, porque se aferra a la infalible raíz divina de todas las cosas individuales, que es más profunda todavía en la persona humana; su mayor miseria también, porque al negar el yo individual, con su peculiaridad personal, y su identidad como fuente de sus propios actos, no sólo ha de cerrar los ojos a las experiencias más profundas del hombre, sino que anula propiamente hablando al hombre mismo: si éste, como individuo, es ilusión fenoménica no le queda, como tal, ninguna realidad propia. Se llegaría a la negación radical del hombre. Esta es la interpretación extrema antipersonalista del hinduismo, atribuída al budismo, si se toma literalmente la negación del yo.

4) *Sentido religioso de la negación del yo.*

Finalmente, el dogma budista del no-yo, se formula con el sentido religioso propio del budismo. Este, por mucho que acentúa el racionalismo y la negación del Dios personal, ha reafirmado desde Buda mismo, su carácter de “religión”¹³⁰. La negación del yo viene a ser el acto supremo de religión pa-

¹³⁰ En todos los libros canónicos, el budismo es “llamado” religión. Recordemos una de las solemnes declaraciones de Buda. Cuando el tentador Mara le instaba a morir, él le contestó que no moriría “hasta que esta *pura religión mía* llegue a tener éxito, sea próspera y se extienda ampliamente...”. *Mara-para-nibbana-sutta*, IV, 45.

ra el budismo.¹³¹ Esto es sumamente importante, a nuestro parecer, para comprender el sentido de dicha negación. Es la actitud del sujeto individual, consciente de su nada ante el Absoluto, y reconociéndolo. Es el reconocimiento de una dualidad, aunque es provisoria individuo-Absoluto, y el intento de trascenderla en un acto religioso, es decir, en un acto de unión voluntaria del individuo con el Absoluto. Aquí entramos ya en la esfera del Nirvana, cuyo problema central es: ¿Hasta qué punto la conciencia perdurará en el estado de felicidad suprema? Pero ello requiere un estudio aparte.

Lo que sí nos interesa subrayar aquí, por el sentido religioso del budismo, es que no puede ponerse en el mismo plano la negación del alma entre los budistas y la negación de la misma entre los filósofos occidentales. Con frecuencia se compara la radical negación budista de todo sujeto con teorías extremas de algunos occidentales, v.g., con el fenomismo del Hume o el actualismo de William James¹³². Sin embargo hay una diferencia esencial: cuando Hume niega el sujeto de la conciencia, no le queda nada más que afirmar sino el ser de los fenómenos; el sujeto es la ilusión o la nada, sin posibilidad alguna de compensación; cuando el budismo niega el sujeto, le queda todavía una Realidad Absoluta, la cual, no sólo le salva del escepticismo nihilismo total, sino que, de rechazo, está siendo el refugio del mismo yo individual.

En el budismo puede haber un nihilismo del yo individual, lo que repetimos no se justifica tampoco, porque va contra nuestras experiencias más inmediatas, y torna contradictoria toda la explicación de la realidad humana. Pero, lo que no puede encontrarse en el budismo, al menos en sus fuentes más

¹³¹ Cfr. Ishizu Teruji, *Communication of Religiones. Inwardness and a Hermetic Interpretation of Buddhist Dogma*. "Religious Studies in Japan", Tokyo, 1959. "Can it not be said that it the denial of the self) is the reality of religious experience?" (p. 20).

¹³² Véanse las referencias hechos por la Sra. Rhys Davids en el "Introductory, Essai" al *Compendium of Philosophy* de Anuruddha, Oxford University, Press, 1910, p. 7. Más sentido tiene la comparación de la "no permanencia" de Buda, con el devenir de Heráclito o de Bergson, como lo hace Hiriyana (o. c., 142), porque en estos autores está presente también un sentido de trascendencia religiosa.

primitivas y en su tradición más general, es el “nihilismo absoluto”, en el sentido occidental, es decir la no-existencia de una realidad Última Absoluta. Porque bien sabido es que, aunque con frecuencia sea esta designada como la Nada, esta palabra tiene para el oriental un contenido positivo.

En conclusión, la negación del yo en el budismo se produce en una concepción moral-religiosa, que no le permite, en principio, negarlo totalmente y ello por aquello mismo porque lo niega, es decir, por el principio de que existe un Absoluto que es única Realidad Trascendental y Permanente. La creencia en esta Realidad es la que hace que al mismo yo individual del hombre se le atribuya una realidad relativa, con su misión que cumplir en relación con el Absoluto lo cual reclame cierta permanencia¹³³. De ahí la tendencia natural, aún entre los budistas, a alimentar la esperanza de algún modo de supervivencia y a no negar totalmente alguna permanencia en el Estado Final o Nirvana.

La identificación del “yo ilusorio” con los aspectos y elementos mudables o impermanentes de nuestro ser —desde el cuerpo hasta las facultades y actividad psíquica— y la reducción del “yo real” a algo que está fuera del alcance de nuestra experiencia y de nuestra mente, que es inexpresable y que viene a ser el fondo indeterminado de todos los seres, hace que el problema sobre la última realidad del hombre según el Budismo, no pueda resolverse sin comprender su doctrina del Absoluto. Ella deberá darnos la clave final de la idea budista del hombre y de su destino.

¹³³ La referencia a la “lámpara”, que hemos citado más arriba, implica una necesaria concepción de la realidad individual de cada hombre, aunque la fuente de su luz sea el Absoluto. Coomaraswamy (o. c., p. 108) observa que esta metáfora tiene un antecedente en los *Upanishads* y cita este texto que muestra la referencia a un “sí” individual real en relación al “Sí” Absoluto: “Cuando el hombre que es dueño de sí mismo, percibe, gracias a la quiddidad de su propio ser, como a la luz de una lámpara (atma-tattvena... dipopamena) la quiddidad de Brahma, sin nacimiento, inmutable y puro de todas las otras quiddidades, entonces, conociendo a Dios, se libra de todos los males” (*Shwet, Upanishads*, II, 15). Consideramos éste un texto muy expresivo en el cual se afirma la realidad del “sí” individual, la cual, sin dejar de ser tal y porque participa su ser del Absoluto, posibilita la visión de la Realidad del Absoluto en ella presente.

ACERCA DE LA PNEUMATOLOGIA
DE CLEMENTE ALEJANDRINO *

Por CH. A. M. OEYEN (Morón)

II

Profundicemos ahora en el papel de intermediarios que Clemente confiere a los Protocristianos. Nuevamente, serán las *Eglogas* las que nos darán datos más pormenorizados. En un pasaje de las mismas, y comentando otra frase del salmo 19: "Los cielos proclaman la gloria de Dios"⁶⁸, explica el Alejandro:

"Son llamados "los cielos" de muchas maneras, ya los que (son) según la distancia y la circunvolución, ya los que (son) según el testamento, operación contigua de los ángeles Protocristianos. Pues los testamentos, el de Adán, el de Noé, el de Abraham, el de Moisés, obraron una más propia presencia de los ángeles"⁶⁹. Pues los ángeles Protocristianos, movidos por el Señor, obraban en los ángeles contiguos a los profetas, precediendo la gloria de Dios, los testamentos. Pero también las obras que sobre la tierra se produjeron por obra de los ángeles, por medio de los ángeles Protocristianos ascendieron hacia la gloria de Dios.

"Y son llamados "cielos", principalmente, el Señor; luego los Protocristianos; después de ellos los hombres santos anteriores a la Ley, como los patriarcas; y por fin los apóstoles"⁷⁰.

El núcleo de este texto pasablemente oscuro se encuentra

* La primera parte de este trabajo ha sido publicada en el número 1/2 de CIENCIA Y FE, XVIII (1962), págs. 37-53.

⁶⁸ Ps. 19, 2.

⁶⁹ Stählin corrige: "Fueron obrados por una más propia presencia de los ángeles".

⁷⁰ *Eclog. proph.* 51-52 (St. III, 151, 11 ss).

ciertamente en la tercera frase, donde presenta la verdadera y propia exégesis del versículo citado. Forzando el texto, interpreta el autor el verbo *diēgéomai* (narrar) como *ēgéomai* (preceder, guiar), y lee entonces: “Los cielos (es decir, los Proctotistas) *preceden* la gloria de Dios”⁷¹. Aplicando ésto a las teofanías que acompañaron las alianzas⁷², coloca a los Proctotistas como intermediarios entre la gloria de Dios y los “profetas” (es decir, los patriarcas nombrados en el texto)⁷³, tanto en el orden descendente de la operación divina, como en el ascendente de las obras que, producidas sobre la tierra, deben subir hasta la *gloria* de Dios. Esta *gloria* no parece aquí ser la que le dan los hombres, sino el halo o nube luminosa que rodea a la divinidad, como conviene al contexto de teofanía⁷⁴. La jerarquía presenta aquí, por consiguiente, tres grados: la gloria de Dios (que podría equivaler al Señor, es decir al Hijo), los Proctotistas y los ángeles contiguos a los profetas⁷⁵. La expresión *operación contigua* (*enérgeia prosejēs*) es usada otras veces por Clemente, siempre para indicar el modo mediato de obrar del Logos, a través de los grados de la jerarquía⁷⁶. Los casos

⁷¹ Stählin propone la corrección <di>ēgoumēnoi: los Proctotistas *proclamarían* la gloria de Dios al obrar los testamentos. Creemos que la lección de los códices puede ser conservada, si se interpreta que la gloria de Dios es la nube luminosa de las teofanías. Ver n. 74.

⁷² Testamento (diazēkē) parece equivaler aquí a la teofanía misma. Cfr. *Strom* II, 29 sub fine.

⁷³ Como ya hemos dicho (n. 45), Collomp (*Source de Clément*, 36 sq.) vincula este lugar con la doctrina de las *Homilias Pseudoclementinas* sobre las reencarnaciones del *verdadero profeta*, Adán. Cfr. *Hom. Clem.* III, 17.20.21; VIII, 10; II, 52; XVII, 4; XVIII, 13. En realidad, el único elemento común es la aplicación del título de *profetas* a varios patriarcas, y las listas que en ambos empiezan con Adán, aunque los demás integran-tes no concuerdan plenamente. Todo ello habla del origen judaico de ambas obras, pero no exige necesariamente una fuente escrita común.

⁷⁴ Cfr. *Exc. Theod.* 4, 1.3; 18, 2.

⁷⁵ Sólo se da *contigüedad* entre dos grados sucesivos de la jerarquía (Cfr. n. 13); por lo tanto, los ángeles contiguos a los profetas son aquellos a quienes en el orden ascendente de los seres corresponde el grado superior a los mismos. Son, por otra parte, inferiores a los Proctotistas.

⁷⁶ *Exc. Theod.* 8, 2 (Sagnard 72), con respecto a la creación: “Todas las cosas han sido hechas por él, según la *operación contigua* del Logos en identidad, las cosas pneumáticas, las inteligibles y las sensibles”. *Strom.* V, 8, 55, 3 (St. II, 363, 21), de Juan el Bautista: “...la última *operación* del Salvador para con nosotros, la *contigua*, digo, la que durante la presencia estaba oculta en el enigma de la *profecía*...”. Sobre este texto, nó-

en que es contigua la *enérgeia* del Señor se oponen a la nueva alianza, donde es contiguo el Señor mismo⁷⁷. En otras palabras, el Logos obraba ya en el antiguo Testamento, pero por medio de los Protocristos.

Esto mismo es lo que encontramos en un interesante lugar de los *Stromata*, que interpreta alegóricamente el Tabernáculo.

“Mas también tiene otro sentido oculto (aígnigma) el candelabro áureo, el de signo de Cristo, no por la figura solamente, sino también por el arrojar la luz “de muchas maneras y suertes” a los que creen, esperan y miran hacia él, por medio del ministerio de los Protocristos. Y dicen que los siete espíritus que descansan sobre la vara, que florece de la raíz de Jesús, son los siete ojos del Señor”⁷⁸.

Conviene señalar que antes de este simbolismo cristiano, había dado una interpretación tomada de Filón, según la cual el candelabro representaba los siete planetas: el sol era la rama media, que daba a los demás planetas, simbolizados por las ramas laterales, “el tono de la música, en algún modo divina, de la luz”⁷⁹. No parece, con todo, querer colocar un nexo entre ambos simbolismos —por más que este nexo exista en el origen de los mismos, como expondremos en otra oportunidad.

Por el momento nos interesa destacar los rasgos acumu-

tase que insiste en la coexistencia, en cierto modo paradójica, de la *presencia* (del Hijo: cfr. *Strom.* II, 16, 73, 3) y de la *operación* (la profecía), que de suyo se excluirían. *Strom.* VI, 3, 34, 3 (St. II, 448, 17), de la teofanía del Sinaí: “La Potencia del Logos... obraba (*enérgei*), por medio del ministerio luminoso y contiguo, la verdad...” Cfr. por fin *Strom.* III, 2, 9, 1 (St. II, 199, 28): “Yo digo, no codiciarás. La adición de esta partícula, yo, muestra una *operación más contigua* del precepto...”.

⁷⁷ *Strom.* III, 11, 71, 3 (St. II, 228, 13), refiere la cita de Mt 5, 27-28 a “la Voz del Señor, contiguo según la nueva alianza” (Gramaticalmente, también podría referirse el adjetivo a la Voz). Cfr. *Strom.* II, 16, 73, 3 (St. II, 151, 28).

⁷⁸ *Strom.* V, 6, 35, 1 (St. II, 349, 9 ss.).

⁷⁹ *Strom.* V, 6, 34, 8 (St. II, 349, 9 ss.). El texto de Filón se encuentra en *De vita Moysis* II, 102-103. Para Clemente es todo el candelabro el que da luz (*fõtombóló*), conforme a la idea que aplica luego al simbolismo cristiano del mismo; y el sol (el brazo medio) sólo *da el tono* (*endídōmi*), como director de coro. Para Filón, por el contrario, la fuente de luz es sólo el sol, que la da (*fösforéō*) a los demás planetas. Sobre la disposición de estos últimos cfr. *Quaest. in Exod.* II, 75: arriba del Sol están Saturno, Júpiter y Marte; por debajo Mercurio, Venus y la Luna.

lados en esta segunda alegoría: el candelabro es símbolo de Cristo por arrojar *luz* sobre los creyentes, luz que sin duda alguna es la enseñanza conferida por el Hijo “a partir de la primera constitución del mundo”⁸⁰. La cita de Hebr 1,1: “de muchas maneras y suertes” parece por su parte indicar que aquí se trata de la enseñanza o revelación *profética* en cuanto contradistinta de la revelación directa del Hijo, ya que ése es el uso que hace la citada Epístola de la expresión. Es decir que volvemos a encontrar bajo el símbolo del candelabro la idea de que en el antiguo Testamento el Logos obraba por medio del ministerio de los Protocristos. Por fin, remitiéndose con un “dicen” a opiniones anteriores —sin duda pertenecientes al mismo núcleo que ha inspirado las partes ya analizadas de los *Extractos* y *Eglogas*— da dos referencias bíblicas vinculadas con el tema: además de simbolizar a Cristo con los siete Protocristos, el candelabro y sus luces son la vara de Jesús con los siete espíritus de que habla Isaías⁸¹, y los siete ojos del Señor, que según Zacarías descansan sobre la piedra angular del Templo⁸². Se trata de dos pasajes netamente mesiánicos, cuyo simbolismo como veremos está estrechamente vinculado al que atribuye Clemente al candelabro: tanto éste como aquéllos hablan del Mesías, que posee el septiforme Espíritu de Jahveh.

¿Cuál era en concreto esa función de los Protocristos en las teofanías del antiguo Testamento? En varios lugares nos da el Alejandrino datos al respecto. Así cuando describe la del Sinaí, cita en primer lugar algunos ejemplos de “montañas que hablan”, fenómeno físico que explica por el sonido que produce el viento al tropezar con una superficie cóncava. En seguida prosigue:

“Y siendo altas la nube y la montaña, ¿por qué no podría haber sido oído un sonido diverso, siendo movido el viento por la causa operativa (*energoúsēs*)? Por lo cual dice también el profeta: “Vosotros oísteis el sonido (*fonē*) de las palabras,

⁸⁰ *Strom.* VI, 7, 58, 1 (texto citado *infra* n. 103).

⁸¹ *Is* 11, 1-2.

⁸² *Zach* 3, 9; *cfr.* *Zach* 4, 2.10.

y no visteis la semejanza (*omoiēma*)”⁸³. Ves cómo la voz (*fonē*) dominica, el Logos sin figura, la potencia del Logos, voz luminosa del Señor, obraba (*enērgēi*) por medio del ministerio luminoso y contiguo la verdad que desde el cielo, desde arriba descendía sobre la congregación de la Iglesia”⁸⁴.

El Logos, por consiguiente, obrando instrumentalmente por medio de los Protocristos y de los ángeles, producía ciertos efectos físicos —en este caso el movimiento del aire, en lo que consiste la voz— que a su vez eran percibidos por los profetas. Nótese que tanto el Logos como sus ministros son llamados *luminosos* lo que alude al carácter iluminador de la enseñanza, y fácilmente recuerda el simbolismo del candelabro.

En las *Adumbrationes*⁸⁵ da otros dos casos posibles: Moisés —por excepción— no percibió algún efecto físico, sino que vió al mismo *angel contiguo* cara a cara; en cuanto a los demás profetas, sólo se produjo un *movimiento* en sus sentidos, lo que explica que los circunstantes no viesen ni oyesen durante la revelación:

“Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam et cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt. Sic etiam et Moyses Michael angeli virtutem per vicinum sibi et infimum angelum vocat. Similiter quoque in prophetis ceteris invenimus, sed Moyse quidem propinquus ac vicinus angelus apparuit. Exaudivit eum, et locutus est ei Moyses, manifeste facie ad faciem. Aliis autem prophetis secundum operationem angelorum motus quidam fiebat, veluti audientium ac videntium. Idcirco et soli audiebant solique cernebant, sicut et in Samuele manifestatur; Eliseus enim solus audiebat vocem, qua vocatus est. Si autem esset

⁸³ Dt. 4, 12.

⁸⁴ *Strom.* VI, 3, 34, 3 (St. II, 448, 17).

⁸⁵ Traducción latina de una parte de las *Hypotyposeis*, comentario a las Escrituras cuyo original se ha perdido. La versión es generalmente considerada como fiel. Si su autor es Casiodoro no debe excluirse, con todo, la posibilidad de una alteración: “ut exclusis quibusdam offenciculis, purificata doctrina eius securior possit hauriri” (*Divinarum lectionum*, PL 70, col. 1120).

manifesta et communis vox, ab omnibus praesentibus audiretur; nunc autem a solo in quo operabatur motus qui ab angelo fiebat audita est”⁸⁶.

Como probaremos más adelante, las *Potencias* (virtudes) de las cuales habla aquí son los siete Protocristos. Las *operaciones* que nombra enseguida son las *enérgeiai*, es decir los *testamentos*. En cuanto a la *Potencia del ángel Miguel*⁸⁷, no está claro qué es lo que entienda por ella; quizás se trate del ángel Protocristo que corresponde al arcángel Miguel (recordemos que los arcángeles ocupan el orden siguiente al de los Protocristos), o bien deba entenderse que Miguel era el nombre de uno de los Protocristos, a no ser que se trate del mismo Verbo, rasgo frecuente en la teología arcaica⁸⁸, pero que no tiene precedentes en Clemente⁸⁹.

Señalemos que también Abraham vio al ángel mismo —y aún quizás al Hijo— según los *Stromata*:

“...habiendo mirado después hacia el cielo, sea que haya visto al Hijo en el espíritu, como exponen algunos, sea un ángel glorioso, sea que haya reconocido a Dios de otro modo...”⁹⁰

El título *ángel glorioso* puede señalar a uno de los Protocristos, o bien simplemente a un ángel del grado inferior, *contiguo* al Patriarca⁹¹. Sea como sea, el fondo común de todos estos textos es que los diversos grados de la jerarquía han

⁸⁶ *Hypotyposis*, frag. 24 (St. III, 211, 12 ss.) = *Adumb.* I Joh. 2, 1.

⁸⁷ Miguel aparece también en *Adumb. Jud.* 9 (St. III, 207, 23 ss.): “Michael hic dicitur qui per propinquum nobis angelum altercabatur cum diabolo”.

⁸⁸ Danielou, *Judéochristianisme*, 174 ss.

⁸⁹ Podría verse un indicio en que la visión de la zarza, a la que alude aquí, es atribuida al Verbo en *Paed.* II, 8, 75, 1. No es, con todo concluyente, ya que el tenor del texto no excluye la mediación de grados inferiores.

⁹⁰ *Strom.* V, 1, 8, 5 (St. II, 330, 31); se refiere a Gen. 15, 5-6. En *Strom.* V, 11, 73, 4 (St. II, 375, 22) interpreta el pasaje de Gen. 22, diciendo que Abraham es enseñado por un *ángel contiguo*.

⁹¹ En el *Pastor* de Hermas *ángeles gloriosos* son en particular los seis que acompañan al Hijo, *los primeros que fueron creados* (Sim. V, 6, 4.7; IX, 12, 8); pero en Sim. IX, 12, 6 todos los demás que trabajan en la torre reciben el mismo apelativo. En teología arcaica el adjetivo se aplica a todo lo que de algún modo dice relación con la divinidad: el Nombre de Dios, su Hijo, sus preceptos, lo que Hermas contempla en sus visiones, etc.

servido de intermediarios al Logos en sus manifestaciones veterotestamentarias, obrando éste por su intermedio diversos efectos físicos; en ciertos casos excepcionales, los mismos ángeles se aparecían, hablando el Logos a través de ellos.

Pero esta mediación no se debe restringir sólo a los *testamentos*. En realidad, todo lo bueno es dispensado a través de los grados de la jerarquía:

“Pues la divina Potencia otorga lo bueno por (diá) los ángeles, sea los que son vistos, sea los que no lo son. . .

“... y la imagen de la cosa es manifestísima, ya por medio de los testamentos, los del Señor, ya por medio de las leyes entre los griegos, y aún de los preceptos en la filosofía. Y hablando en síntesis, toda utilidad vital, según el Logos superior, es dispensada por el Dios todopoderoso, el Padre que preside todas las cosas, por el Hijo; que por eso es llamado te de los fieles”⁹², según lo contiguo por los contiguos a aquéllos, según la orden y el mandato del Señor, cercano a la primera causa”⁹³.

El texto, con todo, no menciona a los Protocristos, ya que habla sólo del Padre, del Hijo, y de los ángeles contiguos a los hombres; arriba, hablando de los ángeles en general, los divide en los que durante la dispensación *son vistos* (como en el caso de Moisés, mencionado en las *Adumbraciones*), y los que *no lo son*. Pero esto no implica una división en órdenes diversos. De todas maneras, tanto las leyes como los preceptos de la filosofía son equiparados a los *testamentos*, lo que permite suponer que los intermediarios y su modo de actuar son los mismos.

* * *

Ya hemos señalado que el ejercicio de la mediación por parte de los Protocristos es para los *Extractos* incompatible con el estado de progreso perfecto, mientras que para las *Eglogas* pueden existir

⁹² I Tim. 4, 10. El texto paulino se refiere al Padre; la cita de Clemente podría concordar tanto con el Padre como con el Hijo.

⁹³ *Strom.* VI, 17, 161, 2 (St. II, 515, 10).

simultáneamente ambos datos. Por eso según esta última obra clementina hubo un momento en que los Siete abandonaron el *ministerio de lo definido* para ser trasladados al *descanso*⁹⁴. Lo que acabamos de ver nos ayudará quizás a establecer con más precisión cuál fue ese momento. Si, como es probable, la concepción de las *Eglogas* es la más antigua, que Clemente corrigió luego para exaltar la perfección inicial de los Protoctistas, podríamos ver en la insistencia en situar el papel de los Protoctistas en el Antiguo Testamento una persistencia de esta concepción primitiva: la venida de Cristo había señalado para los judeocristianos el principio del período de mil años (*el día del Señor*) al cual aluden también las *Eglogas*, y al señalar el fin de la misión de los Protoctista podría haber marcado el momento de su ascenso a la *primera morada*. Como confirmación de esta sospecha, señalemos la importancia que tuvo según Clemente la Resurrección:

“Y dice el Evangelio que muchos cuerpos que habían dormido resucitaron (*lit*: se levantaron)⁹⁵, mostrando que habían pasado a un orden mejor. Así pues, se produjo cierto universal movimiento y translación por la dispensación del Salvador”⁹⁶.

La resurrección de los cuerpos, que acompañó como rasgo escatológico la de Cristo, es interpretada aquí como un paso a un *orden* superior dentro de la jerarquía. Más aún, este ascenso fue *universal*. Resulta, por consiguiente, lógico suponer que al entrar Cristo resucitado al Tabernáculo celestial, lo acompañaron —en la concepción de las *Eglogas*— los Protoctistas, quienes a partir de ese momento comenzaron a gozar de la visión del Hijo, Faz del Padre.

Este paso podría aún caracterizarse —como todo ascenso en el orden de la jerarquía— como un aumento de conocimiento, de gnosis. Los Protoctistas, en efecto, necesitaron aprender la verdad: esto es lo que establece el texto siguiente, aunque

⁹⁴ Cfr. la primera parte de este trabajo, N. 52 y texto.

⁹⁵ Mt. 27, 52.

⁹⁶ *Strom.* VI, 6, 47, 2 (St. II, 455, 21).

sin especificar la oportunidad en que se realizó esta enseñanza, pero dándonos la razón de su necesidad:

“Mas te conduzco al primer origen del hombre; y desde allí comienzo a buscar: ¿quién fue el maestro? Por cierto, ninguno de los hombres; pues aún no habían sido enseñados. Pero tampoco algunos de los ángeles; pues no es del modo en que se comunican los ángeles, en cuanto ángeles, que oyen los hombres... Y además, hemos recibido (la doctrina) de que también los ángeles aprendieron la verdad, así como los arcontes que están a su frente; pues fueron producidos (*genētoi gar*)”⁹⁷.

Clemente lucha aquí contra una doctrina bien definida, según la cual los ángeles habrían enseñado la *verdadera sabiduría* al primer hombre. Contra ésto desarrolla en primer lugar un argumento de razón: los ángeles no pueden de por sí comunicarse con los hombres, por encontrarse su lenguaje en otro plano que el de los sentidos humanos. Pero enseguida pasa a citar en su apoyo la tradición que *ha recibido*, según la cual también los ángeles necesitaron ser enseñados; y la razón es que *fueron producidos*. Cita además explícitamente con los ángeles a los Arcontes que están a su frente, lo que hace suponer que en la doctrina que combate tenían estos últimos un papel importante en la erudición de Adán.

El que estos Arcontes sean iguales a los Protocristos lo insinúa ya el término mismo usado en ese sentido por los gnósticos; pero hay también un lugar de los *Stromata* que deja poco lugar a dudas:

“También todo el mundo de lo que es engendrado (*dsōgonoúmena*) y dado a la vida (*fyómena*) cumple sus ciclos en hebdómada. Pues siete son los Arcontes, los primeros de los ángeles que fueron engendrados (*oi prōtōgonoi aggélōn árjontes*), que tienen la Potencia mayor”⁹⁸.

Los rasgos que describen aquí a los Arcontes concuerdan con el trozo anterior: la misma referencia al origen (esta vez por medio de verbos que guardan una mayor relación con el ori-

⁹⁷ *Strom.* VI, 7, 57, 3 (St. II, 460, 28).

⁹⁸ *Strom.* VI, 16, 143, 1 (St. II, 504, 19).

gen de los seres vivos, como *dsōogonēō* y *fyō*), el nombre de Arcontes, y su relación con los demás ángeles. Pero también hay rasgos que los identifican con los Protocristos de los *Extractos*: están en número de siete, tienen la *dynamis* mayor, son los prótōgonoi de los ángeles.

Parece superfluo recordar, por último, que el que ha enseñado a los Arcontes es el Logos. Si nos permitimos citar un pasaje al respecto —perteneciente a la continuación del que acabamos de citar— es porque, tanto los rasgos de exégesis arcaica como la terminología que emplea, lo emparentan estrechamente con las doctrinas que venimos analizando:

“Pues uno es verdaderamente Dios, que hizo un Principio al universo, significando el Hijo primogénito, como escribe Pedro ⁹⁹, entendiéndolo con exactitud aquello de “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra” ¹⁰⁰. Y éste es llamado Sabiduría en todos los profetas; él es maestro de todo lo engendrado (*gēnēta*), el Consejero de Dios que conoció de antemano todas las cosas ¹⁰¹. Y él desde arriba, a partir de la primera constitución del mundo, “de muchas maneras y suertes” ¹⁰² educó y perfeccionó, de donde dice con razón: “No llaméis maestro vuestro (a nadie) sobre la tierra” ¹⁰³.

El presupuesto es siempre el mismo: todo lo que es engendrado ¹⁰⁴ necesita un maestro, que es el Logos. Las expresiones *desde arriba* y *de muchas maneras y suertes* las hemos encontrado ya aplicadas a la enseñanza realizada a través de los grados de la jerarquía, y en particular a través de los Protocristos.

⁹⁹ Se refiere al *Kerygma de Pedro*, ya citado más arriba (VI, 5, 39; St. II, 451; cfr. Dobschuetz, TU XI, 1, pág. 18 sq.). Sobre esta exégesis de Gen. 1, 1, cfr. Danielou, *Judéochristianisme*, 219-222; Burney, C.-F., *Christ as the APXH of the Creation*, en JTS, 27 (1926), 175 sq.; Davies, W.-D., *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948, 150-153.

¹⁰⁰ Gen. 1, 1.

¹⁰¹ Cfr. Prov. 8, 20 ss.

¹⁰² Hebr. 1, 1.

¹⁰³ *Strom.* VI, 7, 58, 1 (St. II, 461). La última cita es de Mt. 33, 8.

¹⁰⁴ *tà gēnēta* corresponde aquí al *genetoi gar* del pasaje antes citado, por lo que se ha propuesto corregirlo por *gennetoi*; mas ello no es indispensable, ya que en tiempo de Clemente no existía una distinción técnica entre ambos términos.

tas¹⁰⁵. La referencia: *a partir de la primera constitución de mundo* nos lleva al ambiente de otro de los pasajes citados, donde atribuía especialmente a este modo de obrar del Logos los *testamentos* proféticos, las leyes y la filosofía de los griegos, es decir toda enseñanza de la humanidad anterior al Nuevo Testamento.

En resumen, la función de los Protocristos en el orden de las dispensaciones divinas consiste sobre todo en obrar ciertos efectos físicos por medio de los ángeles contiguos. Exegéticamente esta función va ligada a ciertas figuras veterotestamentarias del Mesías portador del Espíritu septiforme, en particular a la del candelabro que arroja luz por sus siete ramas. Según las *Eglogas*, esta mediación de los Protocristos parece abarcar sólo el Antiguo Testamento y haber cesado con la resurrección de Cristo; sólo en ese momento habrían pasado a la visión beatífica. Por el contrario, la concepción de los *Extractos* es más amplia: los Protocristos simultáneamente gozan de la visión y obran como intermediarios en las dispensaciones divinas, sin limitación de tiempo.

III

Un último problema surge ahora, a la luz de todo lo anterior: en los textos donde el Alejandrino nombra a los Protocristos —excepto en el lugar de las *Adumbraciones* sobre el cual volveremos enseguida— la escala de los seres espirituales se limita a los cinco grados siguientes¹⁰⁶:

1. — Padre.
2. — Hijo, Rostro del Padre (= Sabiduría, Logos).
3. — Siete ángeles (o potencias) protocristos.
4. — Arcángeles (= Principados, Potestades).
5. — Angeles contiguos a los hombres.

¹⁰⁵ Cfr. los textos citados en notas 78 y 84.

¹⁰⁶ Es el mismo esquema que encontraba Collomp en su estudio sobre los *Extractos* y *Eglogas*: “El sistema parece no conocer otros seres fuera de Dios Padre, el Hijo y los tres grupos ya vistos” (es decir los Protocristos, Arcángeles y Angeles): *Source de Clément*, 24. Barbel confirma por su parte la distinción entre Arcángeles y Protocristos (*Christos Angeles*, 200).

Ahora bien, este esquema que menciona al Padre y al Hijo, no nombra al Espíritu Santo. Esto es tanto más extraño, cuanto que el Espíritu aparece a menudo en el resto de la obra de Clemente, como puede verse con una simple mirada al índice de Stählin. Más aún, siendo los grados del progreso contiguos unos a otros, y siendo el mundo de la escuela alejandrina eminentemente jerarquizado y orgánicamente uno, resulta difícil concebir que al Espíritu Santo le correspondiese un puesto distinto a alguno de los nombrados en la escala.

Dos hipótesis resultan entonces posibles: a) El Espíritu se encuentra en el mismo grado que el Hijo, sea o no que se lo identifique con él; b) su puesto está en el grado de los Protocristos, pudiendo del mismo modo identificarse con ellos o ser una realidad distinta. La primera es sostenida por Kretschmar¹⁰⁷; quisiéramos aquí proponer los argumentos que nos llevan a considerar como más probable la segunda, y ésta con la modalidad de que el Espíritu Santo y los siete Protocristos son una misma y única cosa.

* * *

Ya hemos citado el lugar de los *Stromata* donde Clemente iguala a los Protocristos con los siete espíritus de Isaías y los siete ojos del Señor¹⁰⁸. Ahora bien, la aplicación de ambos lugares bíblicos al Espíritu Santo es común en la Tradición primitiva, y halla su fundamento en el mismo Nuevo Testamento¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Trinitätstheologie*, 71 n. 2.

¹⁰⁸ Cfr. el texto correspondiente a la n. 78.

¹⁰⁹ Los Sinópticos inculcan a menudo la idea de que Jesús es el Mesías, con alusión especial al Mesías "profético" del Deuterocanónico (Cfr. Mt 3, 17; 12, 18-21 = Is 42, 1-4; Mt 8, 17 = Is 53, 4; Lc 4, 18-19 = Is 61, 1 ss.), sobre quien estaría el espíritu de Dios (Mt 3, 17; 8, 17; Lc 4, 18). Ahora bien, ese espíritu en el mismo libro de Isaías era septiforme (Is 11, 1). En el Apocalipsis el Mesías-Logos en su existencia celestial posee los "siete espíritus" de Dios —lo que puede aludir a Isaías— (Apoc. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6) que son también los siete ojos de Zacarías (Apoc. 5, 6), es decir las siete lumbreras del candelabro (Apoc. 4, 5). Ya hemos visto cómo el material primitivo, sobre el cual Clemente trabaja en las *Eglogas* se vincula con el ambiente del Apocalipsis (período escatológico de mil años: cfr. supra, n. 49). Sobre la exégesis rabínica cfr. *Tanchuma Toldot*, 20 (edit. S. Buber, II, Wilna 1913, p. 139 sq.) y S. Jerónimo, *Comm. in Zach I*, ad 4, 2 ss. (PL 25, col 1442); sobre la de los Padres, S. Ireneo,

Más aún, el mismo Clemente en las *Adumbrationes* nos dice que *los ojos del Señor significan la mirada multiforme del Espíritu:*

“Quia oculi, inquit, Domini super iustos et aures eius in precibus eorum”, multiformem Spiritus Sancti speculationem significat”¹¹⁰.

En segundo lugar, en los Extractos los Proctotistas eran *aquellas cosas hacia las cuales los ángeles codician mirar*¹¹¹. Mas en las *Adumbrationes* ese mismo texto petrino es aplicado al Espíritu Santo, siguiendo una lección que es también la de la Vulgata latina:

“Vobis enim, inquit, manifestata sunt per Spiritum Sanctum, qui missus est”, hoc est Paracletum, de quo Dominus dixit: “Nisi ego abiero, ille non veniet”. “In quem concupiscunt, inquit, angeli prospicere”, non angeli apostatae sicut plurimi suspicantur, sed quod verum est ac divinum, angeli qui desiderant profectus perfectionis illius indipisci”¹¹².

Un segundo dato nos brinda aún este texto, y es que los ángeles desean alcanzar el *progreso* de la perfección propia del Espíritu Santo, es decir que es dicho explícitamente del Espíritu lo que los *Extractos* y *Eglogas* decían de los Proctotistas: su estado es el término al que tienden los ángeles y las almas en su ascenso.

Este último rasgo, por otra parte, concuerda con varios lugares clementinos que hablan del papel del Espíritu Santo en la deificación del alma por medio de la contemplación. Los Proctotistas, como hemos visto, contemplaban al Hijo, y en eso eran modelos del alma, que un día habría de contemplar a una con ellos. Ahora bien, es el Espíritu Santo, según Clemente, el que nos hace *capaces de ver lo divino*, como el colirio quita la humedad que nubla la vista:

Dem. pred. apost., 9 (SC 44 ss); Afraates (TU III, 8. 10; Parisot, PS I, col 19. 28); Pseudo Justino, *cohort. ad graecos* (PG 6, col 300 C); Pseudo Crisóstomo (PG 56, col 554). Cfr. Schluetz, K., *Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des Hl. Geist)* in *der ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster 1932, 34-35; 137.

¹¹⁰ *Hypotyposis* frag. 24 (St. III, 205, 5 ss) = *Adumb. I Petr* 3, 12.

¹¹¹ *Exc. Theod.* 12, 2, citando a I Petr 1, 12 (Cfr. supra nota 26 y texto correspondiente).

¹¹² *Hypotyposis* frag. 24 (St. III, 204, 7 ss) = *Adumb. I Petr* 1, 12.

“Así como el que se esfuerza por quitar el humor de los ojos, no obtiene del exterior la luz de la que estaba privado, sino remueve solamente lo que obstruía sus ojos, así, cuando somos bautizados... hacemos libre, sin velo y luminoso ese ojo del espíritu, por el cual solamente contemplamos lo divino, derramándose sobre nosotros desde los cielos el Espíritu Santo: es un unguento de claridad eterna, que nos hace capaces de ver la eterna luz”¹¹³. ...“el cumplimiento (de esto) está reservado para la resurrección de los creyentes; y no consiste en recibir algo distinto, sino en tomar posesión de la promesa anteriormente concedida”¹¹⁴.

El Espíritu es un principio de conocimiento que nos da capacidad para ver lo divino; capacidad que sólo en la resurrección será llenada. Es, además, quien lleva a los que son beatificados por las moradas celestiales y los *atrae* (como un imán), hasta la última de ellas, la *bienaventurada condición angélica*¹¹⁵. Es el soplo que lleva las almas hasta el puerto de la contemplación:

“El soplo (pneûma) celestial viene en tu ayuda; el Logos de Dios será tu piloto y el Espíritu Santo te hará llegar a los puertos celestiales; *entonces verás a Dios*, serás iniciado a sus santos misterios, gozarás de los bienes secretos del cielo, de los acechados por mí, “que ningún oído oyó ni subieron al corazón de alguno”¹¹⁶.

Nótese que el último texto citado, que corresponde a I Cor 2, 9, es el mismo que en los *Extractos* aplicara al Hijo, en cuanto objeto de contemplación por parte de los Protocristianos¹¹⁷. Ya hemos señalado en su oportunidad que la continuación del texto paulino se refiere al Espíritu: “Pues a nosotros (lo) reveló Dios por medio del Espíritu; ya que el Espíritu todo lo escruta, hasta las profundidades de Dios”; si Clemente no la cita, resulta, con todo, probable que la tuviese presente al redactar las frases an-

¹¹³ *Paed.* I, 6, 28, 1-2 (St. I, 106, 23 ss; Harl, SC, 162).

¹¹⁴ *Ibid.*, 3. Cfr. también I, 6, 29, 3 (Harl 164).

¹¹⁵ Cfr. *Strom.* VII, 2, 9, 4 (St. III, 8, 24) comp. con *Eglog. proph.*, 57 (St. III, 153; supra, n. 47).

¹¹⁶ *Protrep.* XII, 118, 3.4 (St. I, 83, 21.27).

¹¹⁷ *Exc. Theod.* 10, 5-6. Cfr. supra n. 17.

teriores: esas *profundidades de Dios* son también el Hijo, y el Espíritu nos lo revela porque él mismo vive perpetuamente *es-
crutando* (o contemplando) al mismo.

Según otro texto de los *Extractos*, en el estado de *progreso final* el alma será penetrada por el Espíritu divino, aunque no según la *substancia*, sino según la *dynamis*, es decir que su *yuxtaposición* al Espíritu Santo le dará el poder de contemplar a Dios:

“Pues, ¿no es acaso la potencia (*dynamis*) divina la que, penetrando al alma, la santifica en (*katá*) el progreso final? “Dios es espíritu; sopla donde quiere”¹¹⁸. Pues la potencia no penetra según la substancia sino según la potencia y la fuerza; el espíritu se yuxtapone al espíritu¹¹⁹, como el Espíritu al alma”¹²⁰.

Dentro de esa misma perspectiva, cobra todo su sentido la afirmación que hace en otro lugar, de que cuanto mayor *gnosis* posea el hombre, más *cerca* se encuentra del Espíritu Santo¹²¹: en efecto, si éste se identifica con los Protocristianos, posee el grado supremo de la gnosis, es decir la contemplación.

El sustrato implícito en todos estos textos parece, pues, ser el mismo: el Espíritu Santo es quien contempla al Hijo; es a él, pues, a quien corresponde llevar al alma a esta contemplación, atraerla hacia su mismo grado de *conocimiento y progreso*: una vez alcanzada esa meta, aquélla se encontrará plenamente unida al Espíritu.

Esta concepción es también la consecuencia lógica de la teología clementina del Hijo como imagen del Padre; él es el único Rostro del Padre, y todos los demás seres, aún el Espíritu Santo, deben ver al Padre *en el Hijo*.

También en el *modo de obrar* de los Protocristianos encontraremos analogías con lo que Clemente afirma del Espíritu. Aquéllos *obraban* (*energéō*) los testamentos o teofanías en la antigua alianza, prestando su ministerio (*diakonía*) al Logos, Gloria de

¹¹⁸ Jn 4, 24; 3, 8.

¹¹⁹ Se trata del ejemplo dado en *Exc. Theod.* 17, 2. El sentido es: así como un espíritu puede yuxtaponerse a otro espíritu, del mismo modo el Espíritu se yuxtapone al alma.

¹²⁰ *Exc. Theod.* 17, 3 (Sagnard 90).

¹²¹ *Strom.* IV, 17, 107, 6 (St. II, 295, 23).

Dios ¹²². Ahora bien, el *Extracto* 24 de Teodoto nos proporciona los siguientes datos, sumamente sugestivos:

“Los Valentinianos dicen que el que poseía, según cada uno de los profetas, un espíritu especial para el servicio (*eis diakonían*), éste fue derramado sobre todos los de la Iglesia. Por eso también los *signos* del Espíritu, curaciones y profecías, se cumplen por medio de la Iglesia”.

“Pero ignoran que el Paráclito que obra (energéo) ahora contiguamente a la Iglesia, es de la esencia y potencia del mismo que ¹²³ obraba continuamente según el antiguo Testamento” ¹²⁴.

La doctrina que Clemente atribuye a los Valentinianos es que el que poseía (o administraba) varios espíritus particulares, correspondientes a cada uno de los *profetas*, para el *servicio* (del Logos) ¹²⁵, ése mismo —es decir el Espíritu— fue derramado sobre todos los creyentes. En otras palabras, el Espíritu podía ser considerado como una totalidad, que se había derramado sobre la Iglesia, o bien como un conjunto de espíritus particulares, dependientes del único Espíritu, los cuales servían de intermediarios en las revelaciones a los profetas. Mas para el Alejandro esta explicación no es suficiente: la igualdad entre el Espíritu de ambos testamentos radica en que su *ousía* y su *dynamis* son las mismas, y en que es el mismo su modo de obrar: en el antiguo Testamento *obraba contiguamente* a los profetas, ahora *obra contiguamente* a la Iglesia.

Todo esto nos lleva indudablemente al ambiente de los Protoprophetas: en los mismos *Extractos* se había ya esforzado nuestro autor en mostrar la unidad que, a pesar de su multiplicidad, tenían entre sí los Protoprophetas, y precisamente en los dos campos

¹²² *Eclog. proph.* 51-52 (Cfr. supra n. 70 y texto corresp.).

¹²³ *autoû codices; autêc conj.* Sagnard.

¹²⁴ *Exc. Theod.* 24, 1-2 (Sagnard 108 ss.).

¹²⁵ El Espíritu Santo era llamado *ho diákonos* por los Basilidianos (*Exc. Theod.* 16, 1; Sagnard 88), y precisamente en el ejercicio de su función reveladora (Strom. II, 8, 36, 1). En el *Tratado sin título* perteneciente a los manuscritos coptos de Nag Hamadi (ed. Pahor Labib, 152, 20; M. Schenke, TLZ 1959, col 251), Sabaoth recibe de la Sabiduría superior (Pistis Sophia) los siete Arcángeles como servidores (diákonos).

de la *esencia* y de la *dynamis* ¹²⁶. En cuanto al modo de obrar, *el que obraba contiguamente según el antiguo Testamento* nos recuerda que, en las *Eglogas*, los ángeles Protocristas, *movidos por el Señor, obraban los testamentos en los ángeles contiguos a los profetas* ¹²⁷, y que en otros lugares se mencionaba un *ministerio luminoso y contiguo*, distinto del Logos ¹²⁸.

La diferencia entre los Valentinianos y Clemente parece radicar en que para los primeros el Espíritu poseía en el antiguo Testamento diversos espíritus inferiores para obrar, mientras para el segundo estos múltiples espíritus, equivalentes a los Protocristas, son en realidad, por la unidad de su substancia y de su potencia, el mismo y único Paráclito ¹²⁹. El presupuesto común a ambas concepciones es que el Espíritu es al mismo tiempo uno y múltiple; de ahí que pudiera en el antiguo Testamento obrar sólo en forma parcial, mientras que en la Iglesia fue derramado en plenitud.

Esto se ve confirmado por el hecho de que también en otros lugares habla Clemente de esta multiplicidad del Espíritu. Así en los *Stromata*, luego de afirmar que el séptimo día es el de la Sabiduría, día que posee la verdadera luz, señala que el Espíritu del Señor es esa luz, que *es dividida* a los que son santificados por la fe ¹³⁰. La Sabiduría es evidentemente el Hijo, como ya lo encontráramos en otros lugares clementinos. Lo notable es que aquí la luz del Hijo es el Espíritu, y que esa luz es dividida; es decir que nos encontramos frente a una figura análoga a la del Hijo-candelabro que arroja su multiforme luz por medio de los Protocristas.

Más aún: esa multiplicidad del Espíritu está también ligada

¹²⁶ Cfr. *Exc. Theod.* 10, 3-4 y 11, 4; y la interpretación que damos de esos textos en la n. 60.

¹²⁷ *Eclog. proph.*, 51 (St. III, 151); cfr. supra n. 70 y texto.

¹²⁸ Sfr. supra n. 84 y texto correspondiente.

¹²⁹ La identidad total del Espíritu en ambos Testamentos es también afirmada por Clemente en *Strom.* V, 6, 38, 5 (St. II, 352, 13): según este lugar los términos *ley* y *profetas* se refieren a ambos Testamentos, "pues al decir que los apóstoles son al mismo tiempo justos y profetas hablamos rectamente, siendo uno mismo el Espíritu Santo que obra (energēō) a través de todos" (Cfr. I Cor 12, 11).

¹³⁰ *Strom.* VI, 16, 138, 2 (St. II, 502, 5).

al número siete. Así en el *Pedagogo*, donde vuelve a ponerlo en relación con la Ley y los *profetas*.

“Muchos tesoros provienen de un solo Dios: unos son revelados por la Ley, otros por los profetas; unos canta la Boca de Dios, otros el Espíritu heptacorde”¹³¹.

La Boca de Dios es también el Espíritu Santo¹³². Aún en otro lugar del *Pedagogo* aparece el carácter múltiple del Espíritu, cuando afirma que el alma es adornada por el Espíritu Santo y los fulgores que de El se originan¹³³.

* * *

A la luz de este carácter simultáneamente singular y plural del Espíritu podemos ahora considerar la primera parte de un texto que ya hemos analizado:

“Et si quis, inquit, peccaverit, consolatorem habemus apud Patrem Iesum Christum. Sicut enim apud Patrem consolator est pro nobis Dominus, sic etiam consolator est quem post assumptionem suam dignatus est mittere. Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam et cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt”¹³⁴.

Los críticos afirman en general que *primo creatae* corresponde aquí a *protóktistoi*¹³⁵. El sustantivo al cual responde este adjetivo y el anterior *primitivae*¹³⁶ es *virtutes*, traducción habitual de *dynámeis*. La dificultad principal está en saber quienes son aquí estas *Potencias protoctistas*. Loofs supone sin más que se trata de los dos consoladores, es decir, del Hijo y del Espíritu Santo; sin embargo, no es ésta la única explicación posible. Las Potencias que aquí son mencionadas y a cuyo modo de obrar alude la continuación del pasaje, citada más arriba, no presen-

¹³¹ *Paed.* III, 12, 87, 4 (St. I, 284, 17).

¹³² *Protrep.* VIII, 9, 82, 1 (St. I, 62, 8).

¹³³ *Paed.* III, 11, 64, 1 (St. I, 272, 4). Los fulgores son justicia, prudencia, fortaleza, templanza, amor al bien y pudor.

¹³⁴ *Hypotyposis*, frag. 24 (St. III, 211, 12 ss) = *Adumb. I Joh* 2, 1.

¹³⁵ Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 71 n. 2; Loofs, F., *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4ª ed., Halle 1906, 169.

¹³⁶ Loofs, l.c., traduce este término por *protógonoi*.

tan rasgos comunes con el Hijo. y por el contrario los poseen, y abundantes, con los siete Protoctistas: ellas poseen la inmovilidad en cuanto a la *ousía*, lo que sin duda alude al estado de *progreso perfecto*; realizan las *enérgiai* durante las revelaciones a Moisés, Samuel, Eliseo y los demás profetas, y el texto especifica al respecto que se trata de operaciones *diversas*, lo que armoniza con la multiplicidad numérica de los Protoctistas. Por lo demás, el nombre de *Potencias* corresponde a una clase de ángeles situada entre el Hijo y los Arcángeles, como se deduce del texto siguiente, que comenta un versículo que tiene a Cristo por sujeto:

“Subiectis sibi angelis, qui sunt primus ordo profectus; et subditis potestatibus, qui sunt secundi ordinis; subditis quoque virtutibus, qui ad tertium ordinem pertinere declarantur”¹³⁷.

Los *órdenes* son aquí los del *progreso*, cuyo último grado es siempre el superior, es decir que se cuentan de abajo hacia arriba¹³⁸; los ángeles se encuentran por lo tanto en el grado ínfimo, y las Potencias en el más elevado, que corresponde por consiguiente al de los Protoctistas. Más aún, en las *Eglogas* son éstos llamados abiertamente Potencias, lo que confirma aún más esta interpretación:

“Pues según el Apóstol existen los que están en la suma “apocatástasis”, los Protoctistas; los cuales serían los tronos, aún siendo los Protoctistas potencias, por descansar en ellos Dios, como también (lo hace) en los creyentes. Pues cada uno, según su propio progreso, tiene una particular gnosis de Dios: gnosis en la que descansa Dios, volviéndose eternos mediante la gnosis los que tuvieron conocimiento”¹³⁹.

Esta concepción difiere algo de la de los *Extractos*, donde los Protoctistas *tenían* cada uno su propia Potencia; se trataba de la noción helenística de *potencia operativa*. Aquí por el contrario el término *Potencia* corresponde al uso semítico de la palabra, aplicada a los ángeles superiores, que equivalen a entidades

¹³⁷ *Hypotyposis* frag. 24 (St. III, 205, 13 ss) = *Adumb. I Petr* 3, 22.

¹³⁸ La visión es siempre descrita como el último grado del progreso. Cfr. vgr. *Exc. Theod.* 11, 1; 15, 1; 17, 3; 19, 3.

¹³⁹ *Eclog. proph.*, 57 (St. III, 153).

divinas ¹⁴⁰. En cuanto a la denominación de *tronos*, y su interpretación alegórica, se trata de otro rasgo semítico, sobre el cual volveremos en otra oportunidad.

Por último, en otro texto de las *Adumbraciones*, las Potencias son descritas como ángeles que, por su igualdad y semejanza, es decir, por su unidad, son llamados con un sólo nombre en singular, el de Dios.

“Virtutes” autem significat sanctos angelos. Proinde etiam cum dicit “a dextris Dei” eosdem ipsos dicit, propter aequalitatem et similitudinem angelicarum sanctarumque virtutum quae uno nominantur nomine Dei” ¹⁴¹.

Es fácil reconocer aquí la *igualdad y semejanza* de los Proctotistas. tal como la hemos encontrado en los *Extractos* ¹⁴². Clemente compara aquí los textos de Mc 14,62 = Mt 26,64 (*ek dexiōn tēs dynámeōs*) con Act 7,56 (*ek dexiōn toû theou*) ¹⁴³, deduciendo la igualdad de los segundos miembros; pero en lugar de la *Potencia* habla de *Potencias* en plural, lo que resulta significativo. En efecto, si el que ha de sentarse es el Hijo del hombre, no puede hacerlo a la derecha de la *Potencia* de Dios, que es el mismo Verbo ¹⁴⁴; pero sí a la derecha de *las Potencias* (Proctotistas) de Dios, que por lo tanto son distintas del Hijo. Estas Potencias merecen aquí el nombre divino, lo que es un nuevo indicio a favor de su igualdad con el Espíritu Santo.

Ciertamente, el Hijo es también llamado *Potencia* en algunos lugares ¹⁴⁵, así como en otros se lo llama *Angel* ¹⁴⁶ y aún *Proctotista* ¹⁴⁷; pero siempre en singular. Cuando se habla de

¹⁴⁰ Así el nombre es a menudo aplicado a Querubines y Serafines, identificados a su vez con atributos divinos, en el judaísmo gnosticizante, como lo hemos mostrado en nuestra tesis manuscrita. Para Danielou, *Judéochristianisme*, 86, el designar a los ángeles con el nombre de Potencias (Virtudes) es un rasgo que proviene del judaísmo.

¹⁴¹ *Hypotyposis* frag. 24 (St. III, 209, 11 ss) = *Adumb. Jud.*, 24.

¹⁴² *Exc. Theod.* 10, 3 (Texto citado más arriba, n. 11).

¹⁴³ Lc 22, 69, funde ambos textos, lo mismo que la Vulgata latina en Mt.

¹⁴⁴ *Exc. Theod.* 4, 2; 12, 3; cfr. supra n. 10.

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Paed.* I, 7, 59, 1 (St I, 124, 29 ss; Harl 214 ss).

¹⁴⁷ *Exc. Theod.* 19-20 (Sagnard 94 ss.) citando Ps 109, 3 y haciendo a *prōtōktistos* equivalente de *prōtōtokos*; *Strom.* V, 14, 89, 4 (St. II, 385, 2 ss), con alusión a Prov 8, 22.

Potencias en plural, el Hijo no pertenece al grupo, como en los dos textos de las *Adumbrationes* que acabamos de citar. El es la única Potencia del Padre. Y la misma observación cabe en cuanto a los términos *Angel* y *Protoctista*.

De todo lo cual se deduce que la expresión *hae namque primitivae virtutes* no se refiere conjuntamente al Hijo y al Espíritu, sino únicamente a este último; y que el paso de singular a plural que supone esta interpretación se explica suficientemente si se considera el carácter simultáneamente único y septiforme que revestía el mismo en la mente de Clemente. Podríamos además agregar que esto se ve confirmado por el hecho de que en el párrafo en cuestión las funciones del Señor y las del Paráclito son diferentes: ambos son *consoladores*, pero el primero lo es *apud Patrem*, mientras que el Espíritu ha sido enviado por El a la Iglesia, para producir en ella *diversas operaciones*.

Señalemos, por fin, que no sólo a los Protoctistas, sino aún a todos los ángeles corresponde el nombre de Espíritu o Espíritus de Cristo, según el texto siguiente:

“De qua salute, inquit, exquisierunt et scrutati sunt prophetae”, et cetera quae sequuntur. Declarantur per haec cum sapientia locutos esse prophetas, et “Spiritum in eis Christi” fuisse, secundum possessionem et subiectionem Christi; per Archangelos enim et propinquos angelos, qui Christi vocantur Spiritus, operatur Dominus”¹⁴⁸.

El Espíritu es llamado *Espíritu de Cristo según la posesión y la sujeción*, es decir, que equivale a los grados angélicos que son poseídos por Cristo y le están sujetos. Según este lugar podría deducirse que todo el mundo angélico no es sino la multi-forme manifestación del Espíritu, que se va degradando por emanación a través de los diversos órdenes de la jerarquía. No obstante es en los Protoctistas, como hemos visto, donde el Espíritu halla su expresión más perfecta, ya que se encuentran situados en el grado supremo del *progreso*, y poseen la unidad suficiente como para poder formar el único *Espíritu de Dios*.

¹⁴⁸ *Hypotyposis frag.* 24 (St. III, 203, 23 ss) = *Adumb. I Petr* 1, 10.

EL SENTIDO DE LA IMPOSICION DE LA MANO en el rito reconciliador de los penitentes y herejes en la práctica eclesiástica antigua del Occidente

Por TH. MÄDER, S.J. (Montevideo)

El tema del presente artículo se sitúa dentro de las cuestiones —tan múltiples y complejas— de la práctica penitencial sacramental en la Iglesia antigua. Aunque la investigación de este campo histórico de la teología ha sido en los últimos 50 años intensa ¹, no ha logrado, sin embargo, proponer tales soluciones en todos los puntos en discusión capaces de obtener la unánime aceptación por parte de los teólogos. Uno de estos temas, que aún hoy sigue siendo objeto de controversia, es la cuestión sobre el sentido de la práctica antigua reconciliadora de los herejes bautizados (y confirmados) fuera de la Iglesia. Este espinoso problema de la historia sacramental ha sido tratado ya muchas veces y parecería estar, por lo tanto, agotado. Empero, un estudio de tiempos recientes ², que pretende poner la solución del problema sobre una base nueva, estimula a reconsiderar una vez más dicha cuestión.

De doble manera se ha interpretado comúnmente el rito reconciliador de los herejes convertidos, en la práctica antigua occidental (a la cual únicamente nos referimos en este artículo ³).

¹ Ver la bibliografía K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*² (Freiburg, 1957 ss. - en adelante abreviamos: LThK²), art. *Busse*: I, 814s.

² Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne*, París, 1943.

³ Sobre la práctica antigua oriental véase P. Galtier, *Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques*, RechSR, 5 (1914), 507-532; sobre la práctica a partir del cisma véase M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* (París, 1930), III, 107-125; A. Wenger, *La réconciliation des hérétiques dans l'église russe*, Rev. des études byzantines, 12 (1954), 144-175 (Bibl. 145 nota 1).

Según la opinión de unos, se vincula estrechamente este rito de la imposición de la mano con el rito confirmatorio de la iniciación cristiana, identificándose formalmente con él; mientras, según la opinión de otros, el acto reconciliador de los herejes se ha de relacionar íntimamente con la reconciliación de los penitentes iniciados en la Iglesia, afirmando que entre ambos actos no existía una diferencia esencial. Es esta la sentencia que defendemos. La conclusión final a que arribaremos, por tanto, en el presente artículo, no supone nada nuevo; empero, aún así, creemos que vale la pena revisar las opiniones respectivas y re-examinar el valor (real o sólo aparente) de sus argumentos. En esta parte crítica trataremos, en un capítulo aparte, sobre el nuevo libro (mencionado en nota anterior) de Fr. de Saint-Palais d'Aussac, cuya tesis no se encuadra dentro de las soluciones tradicionales del problema en cuestión.

Completaremos la parte crítica con una parte positiva, intentando confirmar la sentencia que explica el acto reconciliador de los herejes como acto penitencial, atendiendo de modo más explícito y más amplio de lo que se ha hecho hasta ahora —como nos parece— al paralelo que existe, no obstante ciertas diferencias que a su vez son explicables, entre la reconciliación del hereje y la reconciliación de los penitentes ordinarios (iniciados *en* la Iglesia), la cual también se hacía con una imposición de la mano, llenando así una cierta laguna que se dejaba en la argumentación, lo que en efecto se revela —como veremos— a la luz del libro de Saint-Palais d'Aussac. Pondremos, pues, de manifiesto, a la luz de la tradición, todos los puntos de contacto y de relación entre ambas acciones (o sea, entre la reconciliación penitencial ordinaria y la reconciliación de los herejes) para llegar así a probar —de modo satisfactorio, esperamos—, su mutua identidad formal, es decir, intrínseca. Será necesario, por tanto, registrar primero los datos esenciales del rito reconciliador de los penitentes ordinarios (bautizados y confirmados en la Iglesia), ya que estos datos forman la base para el enfoque del tema a desarrollar, tanto en la parte positiva como también en la parte crítica.

A) LA IMPOSICION DE LA MANO EN LA RECONCILIACION DE LOS PENITENTES ORDINARIOS

I. EL RITO

Los escritores de los dos primeros siglos, que se refieren a la práctica penitencial eclesiástica, dicen poco sobre el rito y la liturgia empleada en la administración de ese sacramento. Tertuliano ha sido el primero que nos transmitió, al principio del siglo tercero (siendo aún católico, en su obra "De paenitentia", y habiéndose hecho montanista, en su obra "De pudicitia"), datos más amplios sobre la práctica penitencial canónica occidental, en la cual se habían cristalizado los elementos básicos, testificados a partir de la era apostólica. En la liturgia penitencial que, a mediados del siglo tercero, encontramos en los escritos de S. Cipriano (la cual por lo demás no se distingue en su forma esencial del relato de Tertuliano), aparece por primera vez (en el occidente) la imposición de la mano (que es un gesto cultural desde tiempos antiquísimos⁴) como rito reconciliador⁵, el cual se aplica en la tradición posterior con regularidad⁶. El hecho que Cipriano mencione en la controversia bautismal solamente este rito como acto litúrgico de la reconciliación de los católicos, prueba la gran importancia que se le atribuía⁷. El rito reconciliador se aplicaba a los penitentes dentro de la celebración del misterio eucarístico, pero no se puede determinar su momento

⁴ Sobre la imposición de la mano en el AT y NT cfr. art. *Handauflegung* (R. Mayer y N. Adler), LThK² (1960), IV, 1343-1345.

⁵ *Epist.* 15, 1; 16, 2; 17, 2; 18, 1; 19, 2; 20, 3; 71, 2; *De lapsis* 16; *Sententiae episcoporum* 8, 22. (Citamos en este artículo los textos de S. Cipriano según la ed. de G. Hartel: CSEL 3, 1-3). Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, ZkTh, 74 (1952), 257-276; J. Grotz, *Die Entwicklung des Buss-Stufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg, 1955), 82; 150-153.

⁶ Cfr. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck, 1932), passim, véase el registro: Handauflegung 332. "Manus", por lo general, se dice en singular, lo que parece indicar, que el rito se hacía con una sola mano (la derecha). Cfr. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum* (Leipzig, 1911), 82 nota 1; 87 nota 98 s.

⁷ Cfr. *Epist.* 71, 2; 74, 1; 74, 3; 74, 12. Pero no obstante el relieve litúrgico que tenía la imposición de la mano en el acto reconciliador, no se la consideraba como perteneciente a la validez del sacramento de la penitencia. Cfr. P. Galtier, art. *Imposition des mains*, DTC VII, 1393-1397.

exacto en base a los escritos de S. Cipriano⁸. Más tarde se aplicaba el rito inmediatamente antes del ofertorio⁹. El Papa Inocencio I dice por primera vez que, según una tradición antigua romana, se reconciliaba a los penitentes el jueves santo¹⁰. Ministro del rito es el obispo con participación del clero¹¹.

Habiéndose realizado este acto final del proceso penitencial, quedó el penitente reincorporado a la comunidad de la Iglesia, con derecho de participar (de manera plena) en los misterios eucarísticos, siendo de nuevo poseedor del Espíritu, habiendo obtenido el perdón del pecado¹². Podemos presumir que dicho efecto se haya implorado mediante una oración que acompañaba la imposición de la mano¹³.

Prescindimos aquí de la cuestión del *lugar* y del *momento* en que se inició el rito reconciliador. Bástenos decir que este rito no se originó en Africa, y que remonta a tiempos más antiguos, puesto que antes lo menciona Orígenes¹⁴ y lo aduce como rito ya fijo la *Didascalia Apostolorum*¹⁵ (escrita en los primeros decenios del siglo tercero en Siria¹⁶). Si se lograra probar que la imposición de la mano, de la cual habla 1 Tim. 5,22, no se

⁸ Cfr. J. Jungmann, *Die luteinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o. c., 75, nota 274.

⁹ *Ibid.*, 75.

¹⁰ *Epist.* 25, 7, 10 (PL, 20, 559): "Quinta feria ante Pascha eis remittendum Romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat".

¹¹ Cfr. S. Cipriano, *Epist.* 15, 1; 16, 2; 17, 2, etc. Por encargo del obispo pueden dar la paz reconciliadora también los presbíteros —sacerdotali coniuncti presbyteri— (*Epist.* 61, 3) y aún, según Cipriano, como parece, en caso de extrema necesidad, el diácono (*Epist.* 18, 1).

¹² Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c., 406-416.

¹³ La *Didascalia apostolorum*, II, 41 (Funk, I, 130), menciona una oración de toda la comunidad en el acto de la reconciliación.

¹⁴ *In Levit.*, hom. II, 4 (Ed. Baehrens, 296 s.), escritas poco después del año 224. Orígenes modifica el texto de Jac 5, 14, añadiendo "et impo- nent ei manus", y lo refiere, según el contexto, al parecer, a la penitencia y no a la unción de los enfermos. Parecería también que Orígenes tenía en la mente una unción, aneja al rito reconciliador, la cual se practicaba ciertamente más tarde en la liturgia reconciliadora del oriente; para el occidente no hay prueba de su existencia en la época de S. Cipriano. Cfr. Ph. Hofmeister, *Die hl. Öle in der morgen und abendländischen Kirche* (Würzburg, 1948), 180-188; K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, RechSR, 37 (1950), 423-427.

¹⁵ II, 18, 7; 41, 2; 43, 1 (Funk, I, 66; 130; 143).

¹⁶ Cfr. J. Jungmann, art. *Didaskalia*, LThK² (1959), III, 371 s.

refiere al rito sacramental del orden (como 1 Tim. 4,14 y 2 Tim. 1,6), sino al rito reconciliador penitencial, (como p. ej. P. Galtier sostiene¹⁷) constaría su origen apostólico.

II. EL SENTIDO DEL RITO

1. Planteo de la cuestión

La cuestión que nos interesa ahora es la siguiente: suponiendo, entre tanto, que la imposición de la mano postbautismal (abreviamos en adelante: pb.) constituía en un primer período el rito confirmatorio, nos preguntamos ¿tiene el rito reconciliador de los penitentes ordinarios, que acabamos de describir, un significado propio no confundible con el rito pb. de la imposición de la mano? La razón de esta pregunta es ésta: es un hecho innegable —comúnmente admitido— que el rito reconciliador de los herejes (bautizados fuera de la Iglesia) demuestra un paralelo manifiesto con el rito de la imposición de la mano iniciatoria. Pues bien, afirmaremos, por otra parte, que la reconciliación de los herejes no es sino un caso de *aplicación* de la reconciliación de los penitentes ordinarios y por lo tanto parecería que *también* ésta implicaría un paralelo con la imposición de la mano pb. Tiene pues su razón examinar primero el alcance exacto de ese paralelo, máxime que nos falta, para los primeros siglos, una declaración explícita de la initerabilidad de la confirmación en sí y por sí considerada¹⁸.

2. Diferencia entre el rito reconciliador penitencial y la imposición de la mano postbautismal

De hecho, en el occidente nunca se dudó que la imposición de la mano del acto reconciliador de los penitentes ordinarios haya tenido un sentido esencialmente distinto del rito de la impo-

¹⁷ Cfr. P. Galtier, *La réconciliation des pécheurs dans Saint Paul*, RechSR, 3 (1912), 448-460; *idem*, art. *Imposition des mains*, DTC, 7 (1923), 1306-1313; *idem*, *Aux origines du sacrement de pénitence* (Roma, 1951), 95-106; *idem*, *De Paenitentia*, Tractatus dogmatico-historicus (Roma, 1956), 111 s. Contra Galtier opina N. Adler, art. *Handauflegung*, LThK² (1960), IV, 1345.

¹⁸ Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 266 (con la nota 15).

sición de la mano pb. confirmatoria ¹⁹. Esta convicción se explica, en primer lugar, por el concepto existente en la antigüedad sobre la iniciación cristiana, la cual se comprendía por una parte como una *totalidad* y por otra parte como *initerable* en su acción total. La acción reconciliadora penitencial, por su parte, era *diferente*, en tan múltiples aspectos, del acto confirmatorio de la iniciación, que también por esto necesariamente se hacía patente su mutua distinción formal.

a) La iniciación cristiana: acción total e initerable

Prueba clara del concepto integral de la acción iniciatoria es ya el hecho que la palabra misma “Bautismo” puede significar —según la mente de la antigua tradición— el *conjunto* de los ritos de la iniciación cristiana, o sea, el sacramento del bautismo del agua en el sentido estricto con el sacramento de la confirmación. Tertuliano atestigua claramente esa terminología ²⁰, que adopta también S. Cipriano ²¹. En la segunda mitad del siglo cuarto, la notamos en Optato de Mileve ²², y aun en pleno siglo sexto la emplea Primasio de Adrumete ²³.

Igualmente indican otros términos empleados para designar la acción iniciatoria, que se la conceptuaba como *una acción total*. Así se aplica frecuentemente a la acción “bautismal” el nombre “*Sphragis*” ²⁴.

Esta palabra expresa una multitud de ideas relacionadas con los efectos de la iniciación ²⁵, y precisamente su significación rica

¹⁹ Cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 262-264.

²⁰ Tertuliano trata en su escrito “*De baptismo*”, además de la inmersión, también de los ritos que siguen a ella (c. 8), empleando *passim* la palabra “bautismo” en su sentido amplio que comprende toda la acción iniciatoria.

²¹ Cfr. *Epist.* 70, 3, donde Cipriano habla del bautismo de agua y de la subsiguiente imposición de la mano como partes *baptismi*. Véase Fr. J. Dölger, *Des Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt* (Wien, 1906) 2 s.

²² *De schis. donat.*, IV, 7 (PL, 11, 1040).

²³ *Ad Hebraeos*, c. XIII (PL, 68, 794B).

²⁴ Cfr. Fr. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.

²⁵ *Ibid.*, 99 ss.

y amplia es un índice de su carácter extensivo que comprende el “bautismo”, en el sentido amplio en el cual no se distingue todavía reflejamente entre la inmersión, y la comunicación complementaria del Espíritu por el rito de la imposición de la mano ²⁶. Lo mismo vale decir de los nombres “*renacimiento*” ²⁷ e “*iluminación*” ²⁸, utilizados desde los primeros siglos para describir la acción iniciatoria.

Este concepto de la iniciación como una acción total (llamada “bautismo” en el sentido amplio de la palabra) tiene su fundamento *bíblico* —como parece— en las cartas de S. Pablo. Mientras los *Hechos de los Apóstoles* (8,4-20; 19, 1-7) distinguen claramente entre el rito de la inmersión y el rito posterior de la imposición de la mano para una comunicación del Espíritu (aún no efectuada por la inmersión) no habla S. Pablo en sus cartas de manera explícita de esta acción complementaria ²⁹. Según los Hechos de los Apóstoles 19,1-7 consta que Pablo conocía y practicaba el rito de la imposición de la mano como complemento de la inmersión, pero él no lo menciona. Podemos, pues, suponer que el Apóstol emplea el término “bautismo” en el sentido amplio, incluyendo en él todos los ritos de la iniciación, con sus diversos efectos respectivos (de manera análoga a la que emplea en *Hech* 19,3, como se puede deducir del contexto 1-6 ³⁰. El origen,

²⁶ Cfr. P. Galtier, *La Consignation à Carthage et à Rome*, RechSR, 2 (1911), 379; Fr. J. Dölger, *Sphragis*, o. c. 1; 169 ss.; 184; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung. Handbuch der Dogmengeschichte*, IV/2 (Freiburg, 1956), 36-37.

²⁷ Cfr. A. v. Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 42 (1920), 97.

²⁸ *Ibid.*, 118 s.; 141.

²⁹ *Hebr.* 6, 2, habla de “los bautismos y de la imposición de las manos” como doctrina elemental del cristianismo. Parecería que el texto se refiere a la imposición de la mano pb. confirmatoria. Cfr. P. Teodorico da Castel, *S. Pietro, L'epistola agli Ebrei* (Roma, 1952), 108 (con bibl.); C. Spicq, *L'épître aux Hébreux II* (París²), 148. Con todo, en vista de la máxima brevedad del texto, habrá que recurrir para su interpretación más completa a los textos resp. de los Hechos de los Apóstoles. Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 20. Además se ha de tener en cuenta el problema sobre el origen paulino —inmediato, o sólo mediato— de la carta a los Hebreos (D. 2176-2178). Cfr. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux I* (París², 1952), 197-219.

³⁰ Cfr. B. Welte, *Die postbaptismale Salbung* (Freiburg, 1939), 14 (nota 44).

más bien ocasional, de sus cartas, no obligó a Pablo a detallar los ritos de una acción total, por lo demás conocida³¹, prescindiendo de otras razones que explican el proceder del apóstol³².

Cuando, pues, los escritores eclesiásticos antiguos no oponen (ni por el texto ni por el contexto), al ritmo “bautismal”, el rito complementario de la imposición de la mano, hay que considerar este rito como incluido en aquel (y en términos equivalentes que designan la acción “bautismal”, o por lo menos no excluido).

Por otra parte, podemos decir, para llegar al intento propio de nuestro argumento, que la *initerabilidad* del “bautismo” (o sea, la acción total de la iniciación) es un dato claramente constatable en la tradición antigua, por lo menos como tesis general. Bástenos aducir algunos pocos testimonios, sin pretensiones de exhaustividad. El “bautismo” (*Sphragis*³³) o sea la iniciación es, según el *Pastor de Hermas*, la “vocación magna y santa³⁴, o sencillamente la “vocación”³⁵, es decir, el llamamiento al cristianismo³⁶ es por su naturaleza algo singular e initerable.

Tertuliano afirma en su monografía “De Baptismo” (c. XV) que el bautismo es “uno” (específicamente, sólo en la Iglesia verdadera existente) y de ahí deduce la invalidez del bautismo de los herejes³⁷, pero al mismo tiempo enuncia la singularidad

³¹ Este concepto amplio de la palabra “bautismo” en S. Pablo defienden p. ej.: Fr. J. Dölger, *Sphragis*, o. c. 185; 192 s.; P. de Puniet, *Confirmation*, DACL, III/2 (París, 1914), 2516; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (Wetteren-París, 1925), 283 s.; O. Casel, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), 265; F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, II (París²¹, 1937), 315; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c. 14; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 23. Cfr. K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (Freiburg, 1961), 37-67.

³² Cfr. J. Coppens, art. *Confirmation*, DictBible, Supplément II (1934), 141-147.

³³ Sim IX, 16.3.4.5.7 (Funk, 609 s.); Sim VIII, 6.3 (Funk, 569). Véase lo que más arriba se ha dicho sobre el significado de esta palabra “Sphragis”. Cfr. A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (París, 1953), 224.

³⁴ *Mand* IV 3, 6 (Funk, 481).

³⁵ *Sim* VIII 1, 1; IX 14, 5 (Funk, 557; 605).

³⁶ Cfr. A. d'Alès, *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne* (París, 1914), 67-86.

³⁷ XV 1-2 (CChr = *Corpus Christianorum*, Turnhout y París, 1953 ss./I, 290).

del bautismo en el sentido de su initerabilidad para los mismos católicos ³⁸.

Cipriano —siguiendo a Tertuliano— rechaza como éste la validez de los ritos iniciatorios administrados por los herejes, y exige su iteración. Es ésta su posición apasionadamente defendida en la controversia bautismaal con Roma ³⁹. Claramente enuncia la initerabilidad del *lavacrum aquae* ⁴⁰. La misma initerabilidad extiende al subsiguiente rito de la imposición de la mano. S. Cipriano afirma (afirmación que demostraremos como errónea) que el Papa Esteban admite la validez del bautismo administrado por los herejes, pero niega la validez del rito pb. de la imposición de la mano. Pues bien, el obispo cartaginense, vinculando estrechamente ambos ritos entre sí, arguye contra su adversario romano de esta manera: o hay que admitir la validez de *todos* los ritos administrados en la herejía y por lo tanto *no repetir ninguno*, o considerar a los herejes como no iniciados y *administrarles*, por consiguiente, por *primera vez*, *todos* los ritos de la iniciación cristiana ⁴¹. S. Cirpiano supone, pues, que la acción iniciatoria, una vez válidamente administrada, es initerable en su totalidad.

Para el siglo cuarto podemos citar un texto de Zenón (obispo de Verona †371/72) de una de sus alocuciones a los recién iniciados, en la cual los amonesta de la siguiente manera: “Aetherae gentes, exsultate, novella pignora in Christo, florentissimique hodierni spiritalis ortus vestri candorem ne quo pacto maculetis, perpeti diligentia custodite; quia nescit (Christus) iterare quod praestat” ⁴². El santo exhorta a los neocristianos a cuidar bien el tesoro espiritual recibido en la iniciación —ya que ésta no se repite.

³⁸ XV 3 (CChr, I, 290): “*Semel ergo lavacrum inimus... Felix aquae semel abluit*”. Nótese que se trata del rito iniciatorio total, según la terminología de Tertuliano en esta su monografía. Como el rito más fundamental y de mayor relieve simbólico de la iniciación es la inmersión, ésta podía dar el nombre a la totalidad de la acción iniciatoria. Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 38.

³⁹ Más adelante trataremos con amplitud sobre esta controversia.

⁴⁰ *Epist* 63, 8: “*Baptismus salutaris aquae... quod semel scilicet sumitur, nec rursus iteratur*”.

⁴¹ Cfr. *Epist.* 70, 3; 73, 6; 74, 5.

⁴² PL, 11, 493 s. Cfr. Paciano de Barcelona, *De Bapt.*, 7 (PL, 13 1094C).

S. Agustín no pensó de otra manera. En su tratado sobre el evangelio de S. Juan, comentando la conversación de Cristo con Nicodemo (3,1 ss.) dice lo siguiente: “Regeneratio spiritualis una est, sicut generatio carnalis una est... Quidquid iterum fit, illusio est; quidquid iterum fit, lusus est”⁴³.

Concluyendo, podemos decir: la iniciación cristiana, tal como la comprende la tradición de los primeros siglos, es, por una parte, *un solo misterio*, siendo en realidad una doble acción, la que, por otra parte, en su unidad y totalidad, es initerable⁴⁴. Si se aplica, pues, en la reconciliación pb. un rito idéntico a uno de los ritos sacramentales de la iniciación, no puede haber allí identidad formal sino sólo material, o sea, el rito de la imposición de la mano de la iniciación y de la reconciliación pb. son de naturaleza intrínsecamente distinta.

b) Confrontación del acto reconciliador penitencial con el acto de la imposición de la mano iniciatoria

Si ahora comparamos directamente el acto reconciliador penitencial con el rito pb. de la imposición de la mano, llegamos a la misma conclusión de que ambos actos no pudieron ser comprendidos como formalmente idénticos.

Salta a la vista, en primer lugar, una diferencia patente en cuanto a la *preparación* exigida por un lado, para el acto iniciatorio y, por otro lado, para la reconciliación pb. Aunque el catecúmeno tiene que sujetarse a ciertos actos de penitencia⁴⁵, es

⁴³ PL, 35, 1484-1486. La palabra “regeneratio” se ha de entender en el sentido amplio, es decir del gran sacramento de la iniciación, del cual habla S. Agustín a los catecúmenos. Aunque podemos reconstruir la acción iniciatoria en sus distintas partes por datos aislados, a través de los escritos del Santo (cfr. W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München, 1930, 136-173), es sin embargo notoria la parquedad con la cual Agustín suele hablar sobre los diversos ritos de la iniciación, los cuales comprende generalmente bajo un solo término (bautismo, regeneración). Así, p. ej., pregunta —haciendo alusión a la disciplina arcana—: “Quid est quod occultum est...? Sacramentum baptismi, sacramentum eucharistiae”, In Ps 103, I, 14 (CChr, 40, 1487). Es decir, el sacramento de la iniciación y de la eucaristía pertenecen a la disciplina arcana.

⁴⁴ Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 47.

⁴⁵ Cfr. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck, 1958), 17; 50; 69; 179; 180.

sin comparación mayor aquella larga y penosa penitencia que requiere la reconciliación pb. de la cual en el siglo tercero, nos dan elocuente testimonio Tertuliano y Cipriano. Difícil sería explicar esa diferencia si el acto reconciliador penitencial (con la imposición de la mano) hubiera sido una simple repetición del idéntico rito de la iniciación.

Notamos igualmente una diferencia en cuanto al *ministro* de ambos ritos. Aunque la imposición de la mano reconciliadora competía normalmente al obispo, podía practicarla también (en ciertos casos) el presbítero y aun probablemente el diácono ⁴⁶. La imposición de la mano confirmatoria, por el contrario, parece haber sido en la Iglesia occidental del siglo tercero (cuando en ella constatamos por primera vez la imposición de la mano reconciliadora) una función reservada sólo al obispo ⁴⁷, lo que pone de manifiesto también —como parece— la interna distinción de ambos ritos.

Añádese lo siguiente: no es nada extraño que se atribuya también a la imposición de la mano del rito reconciliador la comunicación del Espíritu —la cual se indica, por otra parte, como efecto propio de la confirmación— ya que la reconciliación comunica de nuevo el Espíritu recibido por el bautismo y perdido por el pecado ⁴⁸. Por lo tanto se puede considerar dicho acto como una acción “in Spiritum Sanctum”. Generalmente, empero, se califica este rito de la reconciliación como un rito in “Paenitentiam” ⁴⁹, para obtener la paz con la Iglesia, y así también con Dios. Adviértese que de esta manera no se califica *nunca* la acción iniciatoria ni en su totalidad ni respecto a una de sus partes. Tal

⁴⁶ Cfr. S. Cipriano, *Epist.* 18, 1. Véase, B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn, 1940), 421 s.; P. Galtier, *De paenitentia*, o. c. 462-466.

⁴⁷ Cfr. P. Fransen, *Firmung*, LThK², IV (1960), 145.

⁴⁸ Cfr. *Pastor de Hermas, Sim.*, VIII, 6, 3 (Funk, 567 s.); véase P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, o. c. 141-143. Tertuliano, *De paenit.*, VIII, 6-8 (CChr, I, 335 s.); *De pud.*, IX, 8-11 (CChr, II, 1297). S. Cipriano piensa de la misma manera: si hay pecadores, “de quorum pectoribus excesserit Spiritus Sanctus” (*Epist.* 66, 2), su reconciliación no puede realizarse, sino por la recuperación del don del Espíritu - “pace accepta recipit Spiritum Patris”, *Epist.* 57, 4 (Cfr. *Epist.* 15, 1; 16, 2; 17, 2); véase K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 406-416.

⁴⁹ Cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, DTC, VII, 1327 s.

diferencia de denominación pudo haber tenido su razón sólo en la convicción de que entrambos ritos existía una diferencia interna irreductible.

Resumiendo todo: los datos históricos de los primeros siglos que poseemos sobre la imposición de la mano pb. y reconciliadora penitencial excluyen clara y ciertamente la posibilidad de una identificación formal de ambos ritos. Si, por lo tanto, lográramos reducir el acto reconciliador de los herejes al acto reconciliador de los penitentes ordinarios, *ipso facto* nos constaría también que no se reconciliaba al hereje por la simple repetición de uno de los ritos de la iniciación cristiana, sino que el acto de su reconciliación tiene un carácter propio y no confundible con el rito de la imposición de la mano iniciatoria.

III. EXPLICACION GENETICA DEL RITO

Establecemos negativamente que el rito reconciliador de la imposición de la mano no es una simple repetición del rito confirmatorio. Cabe ahora la pregunta ulterior: ¿no podría ser dicho rito reconciliador, por lo menos, un *paralelo* del rito confirmatorio pb. de tal modo que éste hubiera servido de *modelo* para las liturgias de la reconciliación? Se puede presumir que la elaboración de la liturgia penitencial se ha inspirado en los ritos de la iniciación, ya que se consideraba la reconciliación pb. —segunda tabla de salvación, como decía Tertuliano⁵⁰— en estrecha relación con la iniciación. Por la misma razón no se puede descartar una posible dependencia genética del rito reconciliador con otros semejantes actos litúrgicos de las prácticas del catecumenado.

La cuestión no es fácil de decidir. Primero tendríamos que saber, si la imposición de la mano “in paenitentiam” significaba en realidad el acto formal-jurídico de la reconciliación, o si pertenecía todavía (por lo menos en el siglo tercero) a las prácticas penitenciales litúrgicas *previas* a la misma reconciliación. Sabemos que el rito de la imposición de la mano (como gesto de bendición y exorcismo) se aplicaba a los penitentes

⁵⁰ *De paenit.*, XII, 9 (CChr, I, 340).

también anteriormente a la reconciliación en el tiempo prescrito penitencial, durante la celebración del misterio eucarístico⁵¹. ¿No sería posible, pues, que la imposición de la mano “in paenitentiam” hubiera sido de la misma índole que aquellos gestos de exorcismo *previos* a la misma reconciliación, la cual por su parte se habría realizado por la incorporación del penitente a la comunidad con derecho de participación plena en los misterios eucarísticos como signo salvador de la paz con Dios? En tal suposición la imposición de la mano “in paenitentiam” —siendo de carácter exorcizante— no representaría ni siquiera un paralelo con el rito sacramental confirmatorio (comunicativo del Espíritu), sino habría que buscar más bien su dependencia genética (como otras prácticas litúrgicas penitenciales) en la liturgia del catecumenado a la cual pertenecían también —como sabemos— imposiciones de la mano con el significado de bendición y de exorcismo⁵².

La opinión de los autores respecto a esa cuestión, previa a la otra cuestión sobre la génesis del rito reconciliador, no es uniforme. B. Poschmann opina que esa imposición de la mano representaba el último acto penitencial litúrgico (dentro de una serie de actos de la misma índole) y que al mismo tiempo significaba el acto formal de la reconciliación⁵³. También P. Galtier cree que esa imposición de la mano constituía el rito oficial de la misma absolución sacramental, mientras J. Grotz duda que en la tradición antigua se hubiera planteado la pregunta en qué momento exacto se efectuaba el perdón de los pecados, y por lo tanto no se debería —según él— atribuir precisamente a la imposición de la mano “in paenitentiam” un efecto propio y especial⁵⁴. K. Rahner, quien con mayor amplitud ha tratado sobre nuestra cuestión, defiende con buenas razones que es del todo posible admitir que la imposición de la mano “in paeni-

⁵¹ Cfr. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o. c. 12 s.; 31-38; 295-361; J. Grotz, *Die Entwicklung des Buss-Stufenwesens in der vornicänischen Kirche*, o. c. 151 s.; J. A. Jungmann, art. *Bussriten*, LThK², II (1958), 823-825.

⁵² Cfr. A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. passim.

⁵³ *Paenitentia secunda*, o. c. 422.

⁵⁴ Art. *Imposition des mains*, DTC, VII, 1395 s. J. Grotz, o. c. 152.

tentiam” haya pertenecido todavía (como su último acto) a las obras penitenciales eclesiásticas previas a la misma reconciliación, la cual se habría efectuado por la admisión de los penitentes a la plena comunión eclesiástica, garantizándoles así la comunicación del Espíritu y el perdón del pecado (por supuesto que el sentido de dicho acto se manifestaba verbalmente)⁵⁵.

Con todo: lo más probable parece ser que la antigua tradición haya interpretado el rito reconciliador del penitente ordinario y del hereje (ya que el acto reconciliador de éste es —como comprobaremos— sólo un caso de aplicación de aquel) como un paralelo o una imitación del rito confirmatorio (formando por tanto parte de la misma acción reconciliadora comunicativa del Espíritu). Así se explicaría mejor que Cipriano haya comprendido la imposición de la mano, impuesta por Roma para la reconciliación de los herejes, como rito confirmatorio, aunque de hecho se equivocó sobre la verdadera intención del Papa Esteban. En el tiempo posterior no disminuye, sino más bien se acentúa (sobre todo en la liturgia galicana y española) —como lo veremos más adelante— el paralelo entre el rito confirmatorio y el de la reconciliación del hereje y también —en parte— del penitente ordinario. Aun el Pontifical romano, hoy en uso, refleja este paralelo⁵⁶. En la Iglesia griega después del cisma se llegó a identificar (del todo) con la confirmación la reconciliación no sólo de los apóstatas (ya confirmados en la Iglesia ortodoxa), sino también de los protestantes y católicos⁵⁷. ¿No indican estos hechos que originalmente se comprendía ambos ritos como emparentados entre sí, es decir, que se situaba el origen genético del rito reconciliador en el rito confirmatorio?

⁵⁵ *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 272-276.

⁵⁶ El paralelo no existe sólo entre la reconciliación del hereje y la confirmación, sino entre la iniciación *total* y la reconciliación; *Pontif. Romanum* (Ed. Mechlinens. 1934), 2 s.: *De confirmandis*; 826 ss.: *Ordo ad reconciliandum*, etc. Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 21-23.

⁵⁷ Cfr. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, o. c. 107-114; 117-125; 144-151; A. Wenger, *La réconciliation des hérétiques dans l'église russe*, *Rev. des études byzantines*, 12 (1954), 145, nota 1 (bibl.).

Y, en realidad, el hecho que se hubiera relacionado ambos ritos entre sí no resulta tan sorprendente como a primera vista podría parecer, ya que no era difícil establecer un vínculo de relación entre la reconciliación de los penitentes (ordinarios) y de los herejes, por una parte, y de la confirmación, por otra parte. El Espíritu Santo inhabita el alma del hombre justo. Es ésta una verdad a la cual primitivamente se daba mucho más relieve que en tiempos posteriores cuando se comenzó a distinguir con mayor exactitud entre la gracia creada y la gracia increada⁵⁸. El pecador pierde el don del Espíritu inhabitante; el hereje (iniciado fuera de la Iglesia) nunca lo había poseído, según la opinión de los antiguos. El pecador y el hereje reciben, pues (de nuevo o por primera vez), el don del Espíritu, lo cual precisamente es también efecto del rito de la imposición de la mano pb. (aunque de manera particular). Ambos ritos son, pues, “ad accipiendum Spiritum Sanctum”.

Terminando: difícil será (o imposible) dar una explicación positiva, clara y cierta sobre el origen genético del rito de la imposición de la mano del acto reconciliador, y quizás tal explicación no se dio de manera refleja tampoco en la tradición primitiva. Esto podría ser un indicio de la edad apostólica de ese rito, puesto que si hubiera sido una creación de tiempos posteriores, se habría delimitado más exactamente su sentido, en contraposición a otro u otros semejantes ritos ya existentes⁵⁹.

B) LA RECONCILIACION DE LOS HEREJES

Más difícil que la cuestión del sentido de la imposición de la mano practicada en el acto reconciliador de los penitentes ordinarios, es explicar la naturaleza del rito antiguo reconciliador de los herejes iniciados fuera de la Iglesia⁶⁰. Registremos primero los datos que poseemos sobre la práctica de esa reconciliación, para indicar luego las dificultades que existen en la determinación de su carácter exacto.

⁵⁸ Cfr. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation?*, RechSR, 5 (1914), a. c. 207-235; H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París, 1948), 77-98.

⁵⁹ K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 276.

⁶⁰ No distinguimos entre herejes y cismáticos, como el CIC, can. 1325, § 2 lo hace, sino tratamos de ambos grupos bajo el nombre común de herejes.

I. EL RITO

Ante todo es de notar que no existía en la Iglesia antigua una praxis uniforme ⁶¹. En *Africa* se rebautizaba a los herejes desde los tiempos de Tertuliano quien sólo reconoció la validez de la iniciación administrada en la Iglesia ⁶². Esa práctica fue establecida por Agripino, predecesor inmediato de S. Cipriano en la sede episcopal de Cartago ⁶³. También Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia era adepto de la doctrina seguida por Cartago ⁶⁴. Cuando Cipriano se dirigió al Papa Esteban, para conseguir de él la aprobación autoritativa de la praxis africana (contraria a la tradición ⁶⁵) le llegó (en el año 256) la célebre contestación papal, que fija la norma *romana*: “Si qui ergo a quacumque haeresi veniunt ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non bautizant, sed communicent tantum” ⁶⁶. Roma rechaza la praxis de rebautizar a los herejes y prescribe, como acto reconciliador, la imposición de la mano “in paenitentiam”, cuyo sentido preciso nos queda por examinar. La decisión romana no tuvo éxito inmediato; porque en el tiempo del Concilio de Arles en el año 314, en el cual participaron numerosos obispos africanos, estaba aún en uso la praxis contraria a Roma, como bien se puede deducir del canon 8 de dicho concilio ⁶⁷. En el año 347 dispuso el concilio de Cartago: “Illicitas esse sancimus rebaptizationes et satis esse alienum a sincera fide et catholica dis-

⁶¹ Cfr. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 339-394; 532-544; F. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 9-17.

⁶² *De bapt.*, XV (CChr, I, 290).

⁶³ S. Cypr., *Epist.* 71, 4.

⁶⁴ *Inter epist. Cypr.*, 75.

⁶⁵ C. Cypr., *Epist.* 73, 13; *Inter epist. Cypr.*, 75, 19; cfr. S. Aug., *De bapt. c. Donat.*, II, 7, 12 (PL, 43, 133); Vinc. Lirin., *Commonit.*, I, 6 (PL, 50, 646).

⁶⁶ *Epist.* 74, 1.

⁶⁷ “De Afris, quod propria sua lege utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum et, si poveriderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur”; cfr. C. J. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* (París, 1907 ss.), I, 285.

ciplina”⁶⁸. A partir de ese tiempo admitió también la Iglesia africana la práctica romana que conocemos a través del rescripto del Papa Esteban a S. Cipriano. Los textos respectivos de los siglos posteriores hablan únicamente de esa imposición de la mano como rito reconciliador de los herejes.

En la Iglesia *galicana* y *española* se unía —según un uso más o menos común—⁶⁹, a la imposición de la mano una unción, a la manera de la práctica oriental⁷⁰. Parece que esa modificación haya sido introducida por los pueblos invasores bárbaros, quienes, siendo arrianos, conocían el modo de proceder de los orientales, y se mantuvo hasta la unificación con la liturgia romana⁷¹.

II. DIFICULTADES PARA DETERMINAR EL SENTIDO DEL RITO RECONCILIADOR DE LOS HEREJES

Las dificultades para determinar el sentido del acto reconciliador del hereje, radican en las razones litúrgico-sacramentales por una parte, e históricas, por otra parte.

1. Dificultades litúrgicas

La reconciliación de los herejes se presenta en varios aspectos diferente del acto reconciliador ordinario (o sea de los

⁶⁸ Can. 1: Bruns, *Can. apost. et conc. saec. IV-VIII* (Berlín, 1839), I, 285.

⁶⁹ Anota P. Galtier, *Absolution ou Confirmation.*, a. c. 532: “Nous disons: en général, car il s’agit ici de pays où l’influence romaine se fait puissamment sentir et il en résulte, pour la Gaule en particulier, une certaine variété dans les indications des documents”.

⁷⁰ Esta práctica testifican para la Iglesia galicana: el Concilio de Orange (I) a. 441, can. 1 (Mansi, VI, 435); el concilio de Arles (II) a. 443 ó 452, can. 17 (Mansi, VII, 880); el concilio de Épaone, a. 517, can. 16 (Mansi, VIII, 561); Gennadio de Marsella († 492/505), *De eccl. dog.* 52 (PL, 58, 993-994); Gregorio de Tours († 594), *Hist. Franc.* II, 31; IV, 28; V, 49; IX, 15 (PL, 71, 227.291.354.493). Para la Iglesia española son testigos de la misma práctica: S. Isidro de Sevilla († 636), *De eccl. off.* II, 25, 9 (PL, 83, 822); Ildefonso de Toledo († 667), *De cog. bapt.* 121 (PL 96, 161 s.); *Lib. ordinum* 37 (Férotin, 100-103). La práctica oriental de ungir a los herejes testifica Gregorio M., *Liber* 9 n. 61, *Migne, Theol. curs. compl.* 21, 593; cfr. can. 7 del 1. conc. de Constantinopla (Bruns, 23); véase C. J. Hefele-Leclercq, o. c. 35-40.

⁷¹ Cfr. J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 384-386; D. van den Eynde, *Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation*, *Antoniam*, 33 (1958), 420-422).

penitentes bautizados y confirmados *en* la Iglesia) por lo que parece difícil identificar ambos actos entre sí. A la reconciliación de los herejes no precede aquel largo procedimiento penitencial que normalmente era condición indispensable para el acto de la reconciliación penitencial ordinaria. ¿No indica esa particularidad que no se consideraba al hereje como penitente en orden a la reconciliación eclesiástica sacramental?

Más aún: la imposición de la mano con la cual se reconciliaba a los herejes se llamaba comúnmente “ad spiritum sanctum”, o sea, de la misma manera, o por lo menos de manera semejante, como se llamaba el rito confirmatorio de la iniciación⁷². Pero no sólo por esa terminología común se manifiesta, al parecer, un parentesco estrecho entre ambos actos, sino lo mismo indica también la oración litúrgica que acompaña ambos ritos. El Sacramentario Gelasianum⁷³ contiene dos fórmulas para la reconciliación de los herejes: una para aquellos “qui de ariana haeresi ad catholicam redeunt unitatem”; y la otra “pro eis qui de diversis haeresibus veniunt”⁷⁴. Ambas fórmulas demuestran una diferencia notable con las fórmulas de los penitentes ordinarios⁷⁵, empero —por otra parte— una analogía llamativa con la fórmula confirmatoria⁷⁶. Aunque no poseemos un documento propiamente litúrgico, más antiguo que el citado, que se refiera al procedimiento reconciliador eclesiástico, sin embargo, podemos deducir por textos de los Papas y escritores eclesiásticos de épocas anteriores (en cuanto hablan del acto reconciliador en términos de la confirmación), que la práctica fijada por el Gelasianum se apoya en una larga tradición⁷⁷.

⁷² Cfr. C. Witasse, *Tract. de confirmatione*, Migne *Curs. Theol. compl.*, 21, 1049-1054.

⁷³ Cfr. el reciente estudio sobre este Sacramentario: A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien* (Vaticanus Reginensis 316), *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, París y Tournai, 1958.

⁷⁴ Ed. H. A. Wilson (Oxford, 1894), 130; 131.

⁷⁵ *Ibid.*, 63-67; 314 s.

⁷⁶ *Ibid.*, 87. En ambas fórmulas se implora, de manera idéntica, los siete dones del Espíritu Santo. Esta identidad material de la forma de ambos ritos ¿no podría ser un indicio de que originariamente haya existido también una identidad formal?

⁷⁷ Oportunamente citaremos estos documentos.

Una congruencia no menos manifiesta, entre la reconciliación de los herejes y el rito confirmatorio, atestiguan los documentos litúrgicos y relatos sobre conversiones en Galia y en España ⁷⁸.

Existe pues, una afinidad innegable entre el rito reconciliador de los herejes y el de la confirmación, claramente constatable a través de la liturgia antigua, que refleja aún el Pontificale romano en la actualidad en uso (ante todo por la oración que implora el don del Espíritu ⁷⁹), uniéndose así la tradición litúrgica antigua con la práctica litúrgica moderna. La cuestión, pues —no fácil de solventar—, será determinar el alcance de la mútua relación entre ambos actos.

2. El punto de vista histórico

La solución del problema sobre el sentido de la reconciliación de los herejes se complica en forma extrema por la histórica controversia, de S. Cipriano y de los obispos africanos con el Papa Esteban, sobre la validez del bautismo administrado fuera de la Iglesia, que constituye el punto de partida para la disputa de los teólogos en nuestra cuestión.

La posición del obispo cartaginense descansa en las siguientes afirmaciones fundamentales. La Iglesia católica (en su existencia visible) es única medianera de la gracia salvadora y del Espíritu: “Salus extra Ecclesiam non est”, fuera de la Iglesia visible no hay salvación ⁸⁰. Es ésta la idea capital de toda la teología de S. Cipriano. Por lo tanto, los sacramentos administrados en la herejía no comunican al Espíritu ⁸¹ y, puesto que Cipriano no distingue entre la validez y la fructuosidad del sacramento, un sacramento que no es fructuoso (o sea que

⁷⁸ Cfr. nota 70. El parentesco entre el rito confirmatorio y el rito reconciliador se hace patente por la unción existente también en este rito y por otra parte por la terminología (: confirmare, consignare) y el efecto (: comunicación del don del Espíritu) atribuidos de modo igual a ambos ritos. Cfr. P. Galtier, *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 532-535.

⁷⁹ *Pontif Romanum* (Ed. Mechlinens, 1934), 2 s.: *De conf.*; 829: *Ordo ad reconciliandum*.

⁸⁰ *Epist.* 73, 21.

⁸¹ Cfr. *Epist.* 74, 5; 79, 11.

no otorga el don del Espíritu), para él tampoco es válido⁸². De aquí se sigue, lógicamente, que Cipriano no puede admitir una reconciliación de los herejes, sino mediante la aplicación del rito total de la iniciación. El Papa Esteban se opone a ese proceder por el conocido decreto que fija la norma del magisterio romano prescribiendo la imposición de la mano “ad Spiritum sanctum” como único rito reconciliador.

Ahora bien, parecería —como ya indicamos y probaremos expresamente más adelante— que Cipriano indentificaba el rito reconciliador prescrito por Roma con la imposición de la mano iniciatoria, creyendo que el Papa Esteban admitía el bautismo de los herejes como válido (y, en consecuencia, según la teología sacramental del metropolitano cartaginés, también como fructuoso), pero que negaba todo valor al rito confirmatorio (administrado en la herejía), y que exigía, por consiguiente, su repetición. Basándose en esa suposición, se concentra la polémica de Cipriano contra Esteban en el siguiente argumento: quien por el bautismo de los herejes puede vestirse con Cristo, tanto más puede recibir (por la imposición de la mano) al Espíritu Santo que Cristo envió⁸³, es decir, es ilógico —afirma Cipriano— admitir como válida y fructuosa una parte de la iniciación, negando lo mismo para la otra parte, o sea, para la imposición de la mano pb. Cualquier explicación de esta controversia parece llevar a un callejón sin salida: o se concede que Cipriano ha interpretado equivocadamente la posición de Esteban (lo que parece ser difícil de admitir en un asunto de tanta trascendencia) confundiendo —contrariamente a la verdadera mente del Papa— la imposición de la mano prescrita por él con el rito confirmatorio, o se admite que en realidad el Papa ha querido confirmar (o reconfirmar) a los herejes convertidos, y se reconoce así un

⁸² Ibid.

⁸³ “Aut si effectum baptismi maiestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur innovati et sanctificati iudicentur, in eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum: cur non eadem eiusdem maiestas nominis praevallet in manus impositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?": *Epist.* 74, 5. Otros textos cfr. más adelante, nota 114.

grave error del magisterio eclesiástico romano, debiendo enfrentarnos además con otras dificultades que en su tiempo consideraremos detalladamente.

Esta controversia inicial en torno al sentido del rito reconciliador de los herejes —no fácil de decidir de un modo claro— dificulta también la explicación de los documentos posteriores a S. Cipriano, en cuanto la solución que se da a la disputa entre Roma y África perjudica (por ser punto de arranque del problema) la exégesis de los otros textos históricos que se refieren al acto reconciliador de los herejes. Es, pues, bien comprensible que todos los autores, sea cual sea su posición frente al problema en cuestión, traten con mayor extensión sobre la controversia entre Roma y África, empeñados en proyectar luz a través de su enfoque respectivo sobre los documentos posteriores que se refieren al rito reconciliador del hereje.

Vamos a dar cuenta ahora de las opiniones vertidas en nuestra materia.

C) SOLUCIONES DEL PROBLEMA

I. PRIMEROS ENSAYOS

La discusión sobre la índole del rito antiguo reconciliador de los herejes, se inició —al parecer— bastante tarde, es decir recién en la época postreformatoria⁸⁴. En el año 1581 se planteó en el concilio de Rouen la cuestión de cómo se debía proceder con los calvinistas que volvían a la Iglesia. En el relato respectivo (enviado a Roma con carácter de una consulta) se hace alusión a la práctica del rito antiguo reconciliador de la imposición de la mano, y en grandes líneas ya aparecen las dos interpretaciones más tarde tradicionales: unos explicaron el rito reconciliador antiguo como rito confirmatorio, mientras otros le dieron sentido penitencial. Gregorio XIII rehusó pronunciarse sobre la cuestión histórica, y fijó sólo una norma práctica para el futuro, es decir, ordenó completar las

⁸⁴ Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 27-31.

ceremonias del bautismo, previa adjuración de la herejía, y finalmente realizar la reconciliación ⁸⁵.

Witasse enumera, en su tratado sobre la confirmación, a los autores antiguos que expresan esa doble trayectoria de interpretación, examinando al mismo tiempo sus diversos argumentos ⁸⁶. Entre los teólogos que entienden el rito reconciliador del hereje como rito confirmatorio se encuentran J. Maldonado ⁸⁷, y el sabio oratoriano francés Jean Morin ⁸⁸. Su argumento fundamental se basa en la controversia entre Cipriano y el Papa Esteban, afirmando simplemente que ambas partes entendían el rito reconciliador de los herejes como rito confirmatorio. En cuanto a los textos patrísticos y conciliares posteriores, estos teólogos apoyan su tesis en el hecho que los documentos respectivos llamen la imposición de la mano reconciliadora "in Spiritum Sanctum", o sea, de manera idéntica a como se llamaba también el rito confirmatorio; hay, pues, entre ambas acciones, identidad de rito y de efecto; quiere decir, identidad total ⁸⁹.

Entre los autores que interpretan el rito antiguo reconciliador del hereje como rito penitencial se encuentra R. Belarmino ⁹⁰, P. Arcudio ⁹¹ y J. Goar ⁹². Se afirma, entre otras cosas, que los textos respectivos podían explicarse o de herejes que

⁸⁵ Cfr. J. Hardouin, *Acta conciliorum et epistolae decretales* (París, 1714 s.), X, 1264. A propósito de la contestación de Gregorio XIII anota Witasse (Tract. de conf.: Migne, Theol. curs. compl., 21, 1047): "Quaestionem qua inquirebatur utrum manus impositio per quam admitterentur olim haeretici, esset confirmatoria, intactam reliquit et merito quidem, quaestio enim est solutu difficillima, quae sine fidei dispendio in utramque partem a viris eruditissimis agitabatur".

⁸⁶ *Tract. de confirm.*: Migne, Theol. cursus compl., 21, 1025-1064.

⁸⁷ *Disp. ac controuv. de sacramentis* (París, 1677), I, 76-79.

⁸⁸ *De disciplina in administr. sacram. paenit.* (Venecia, 1702), 432; más tarde (in recognitione operis) retractó su sentencia.

⁸⁹ Cfr. Witasse, l. c., 1062; 1049-1054.

⁹⁰ *Opera omnia* (Ed. Vivès, 1870), 599-603.

⁹¹ *Libri VII de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem Sacramentorum administratione* (París, 1619), II, 17.

⁹² *Rituale Graecorum*, PG, 100, 1301-1308. La misma sentencia sostienen, P. Coustant, *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem haereticorum sententia explicatur*, PL, III, 1299 ss.; P. Maran, *Praefatio ad opera S. Cypriani*, VII, PL, 4, 41-42; P. y G. Ballerini, *Notae in epist. 159 Sancti Leonis*, PL, 54, 1138-1140.

aún no habían sido confirmados, o de herejes confirmados inválidamente *ex defectu ministri*, o sencillamente de herejes reconciliados por la imposición de la mano penitencial⁹³. Es claro —por otra parte— en que el Papa Esteban caracterizó, en su conocido decreto, el acto reconciliador del hereje como un rito “in paenitentiam”, y no “in Spiritum Sanctum”, como se solía denominar el rito confirmatorio, y creen que este hecho por sí solo constituiría un argumento decisivo para dirimir la disputa sobre la naturaleza de la reconciliación de los herejes en los tiempos antiguos⁹⁴.

II. NUEVAS TENTATIVAS

Más recientemente la disparidad de los criterios ha continuado, es decir, los teólogos siguen dividiéndose —igualmente como antes— en dos campos: unos defienden el rito reconciliador de los herejes como rito confirmatorio⁹⁵, y otros lo entienden como rito penitencial⁹⁶. Generalmente prueban sus

⁹³ Cfr. P. Arcudio, l. c.

⁹⁴ Witasse, l. c., 21, 1054, exponiendo las pruebas de esta sentencia dice: “Primum argumentum petitur ex responso Stephani Papae ad Cyprianum: ‘Si quis ergo a quacumque haeresi venerit ad nos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad paenitentiam’. Haec igitur impositio erat in paenitentiam non autem in Spiritum Sanctum”.

⁹⁵ Cfr. J. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian* (Mainz, 1904), 65; G. Bareille, art. *Confirmation*: DTC, III, 1049; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire* (París³, 1908), 191-193; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien* (París⁴, 1909), 348; J. Tixeront, *Histoire des dogmes* (París, 1915-1922), I, 314; 411; III, 230-233; 372-374; Pohle-M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, III (Paderborn⁹, 1937), 179: a pesar que el Papa Esteban I reconoció el bautismo de los herejes, no parece haber admitido la confirmación administrada en la herejía; O. Casel: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), 268: en la Iglesia antigua se consideraba la confirmación de los herejes como inválida y se la repetía; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 59: en la Iglesia del siglo 4 y 5 no se llegó al conocimiento claro de que la imposición de la mano en la iniciación participaba de la initerabilidad del bautismo. Aun en Roma no existía una claridad bien definida al respecto; de manera algo vaga se expresa B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung* (Freiburg, 1951), 62 s.: puesto que la imposición de la mano en la reconciliación de los herejes es, según la mente de la Iglesia antigua, complemento del bautismo, el cual le da efectividad (plena) ha de ser considerada más bien como rito iniciatorio, no obstante su parentesco externo con el mismo rito de la reconciliación penitencial (ordinaria).

⁹⁶ Cfr. *Theol. dog. Wirceb.*, V (París³, 1880), 283-285; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, I (Freib. i. Br.², 1892), 535-537; J. B. Sasse, *Inst. Theol.*

tesis respectivas con los argumentos ya conocidos de los autores más antiguos, que en ninguno de los casos logran obtener una ventaja decisiva.

Entre el grupo de los historiadores del dogma que identifican el acto reconciliador del hereje con el rito confirmatorio, merece mención especial L. Saltet, que se refiere a nuestra cuestión en su libro sobre el problema de las reordenaciones⁹⁷. S. Cipriano equipara manifiestamente —según el juicio del sabio historiador francés— la imposición de la mano “in paenitentiam”, prescrita por el Papa Esteban, con la imposición de la mano del rito iniciatorio “ad Spiritum Sanctum”, el cual, en ese tiempo, constituye el rito esencial del sacramento de la confirmación. El testimonio de S. Cipriano es decisivo y su interpretación del decreto papal es ratificada por el autor del libro “De Rebaptismate”. Forzosamente, por lo tanto, habría que admitir que la reconciliación de los herejes, según la norma romana, consistía simplemente en la reiteración de la confirmación⁹⁸. La Iglesia del occidente practicó esta norma hasta fines del siglo cuarto, sin que nadie hubiera hecho objeción alguna. Pero esa práctica se hizo incómoda a medida que evolucionó la teología sacramental. Cuando los donatistas, en su lucha contra el proceder de los católicos de reconciliar a los herejes con la imposición de la mano, retomaron el argumento principal que utilizó S. Cipriano contra el Papa Esteban, afirmando, como éste, que si se admitía la validez del bautismo

de Sac. Eccl., I (Freib. i. Br., 1897), 239-294); Fr. Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, o. c. 130-149; P. de Puniet, art. *Confirmation*, DACL, III, 2540-2542; F. Cabrol, art. *Hérétiques*, DACL, VI, 2253-2255; Chr. Pesch, *Prael. dog.* VI (Frib. Bris., 1914), 250; A. d'Alès, art. *Baptême des hérétiques*, DAFC, I, 414; idem, *L'édit de Calliste* (París, 1914), 446-448; idem, *La théologie de saint Cyprien* (París, 1922), 243-248; idem, *De baptismo et confirmatione* (París, 1927), 218-225; J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 387-392; L. Lercher, *Instit. Theol. dog.* IV/2 (Innsbruck³, 1948), 187; A. Tanqueray, *Synopsis Theol. dog.* III (París²⁶, 1950), 399; K. Rahner (interpretando la controversia entre Cipriano y el Papa Esteban), *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 264-276; idem, *De Paenitentia*, tractatus historico-dogmaticus (Ad usum privatum auditorum, Innsbruck, 1955), 201-204.

⁹⁷ *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre* (París, 1907), 22-28; cfr. 402-406.

⁹⁸ *Ibid.*, 24.

de los herejes, lógicamente se debía reconocer también la validez de la imposición de la mano confirmatoria, S. Agustín se dio cuenta de una situación insostenible. En su intento de desvirtuar el argumento donatista, explica ahora el Santo de Hipona —según Saltet— el rito reconciliador no ya como una confirmación sino como una simple ceremonia iterable. Esto sólo le es posible por una modificación del rito confirmatorio, la cual él introduce: el rito confirmatorio no consiste sólo en la imposición de la mano, sino que se ha de añadir otro elemento, a saber, la *consignatio* (: *chrismatio*). Este rito total de la confirmación no es iterable, pero sí, lo es la simple imposición de la mano⁹⁹, ya que no tiene otro significado que el de ser una “*oratio super hominem*”, como el mismo Santo decía¹⁰⁰. Desgraciadamente, dice Saltet, no se impuso del todo la nueva doctrina de S. Agustín. Aún en el siglo quinto y sexto se continuaba identificando el acto reconciliador de los herejes con la confirmación, ya que no se distinguía la diversidad de los efectos de ambas acciones, existiendo pues, en ese período dos ritos confirmatorios: imposición de la mano y crismación aplicada a los católicos, y la simple imposición de la mano que formaba el rito reconciliador de los herejes. Fue la diferencia litúrgica de los dos ritos que, con el correr del tiempo —en un momento difícil de determinar exactamente—, ayudó a distinguir los efectos diversos y, por lo tanto, también la índole intrínsecamente distinta de ambos ritos¹⁰¹.

Esta es la teoría de Mgr. Saltet sobre la praxis antigua de la reconciliación de los herejes. En cuanto a sus puntos criticables, limitémonos a las siguientes observaciones. Se habrá de admitir (como admite Mgr. Saltet) que S. Cipriano interpretó

⁹⁹ *Ibid.*, 25.

¹⁰⁰ *De baptismo contra Donat.*, III, 21 (PL, 43, 149): “*Manus impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?*”.

¹⁰¹ O. c. 26; 405 s. En los países del rito galicano, es decir en Galia y en España se reconciliaba a partir de fines del siglo 4 o principios del siglo 5 a los herejes iniciados fuera de la Iglesia con el rito confirmatorio evolucionado (: imposición de la mano y *consignatio*) en lugar del rito antiguo confirmatorio romano (: imposición de la mano sola). Esta práctica duró hasta la unificación de la liturgia galicana con la liturgia romana. O. c. 26 s.

como rito confirmatorio aquella imposición de la mano que Roma prescribió para reconciliar a los herejes. Sólo a la luz de esa suposición se comprende la argumentación, con la cual combate el obispo de Cartago con irrefutable lógica la presunta praxis romana (concesión de la validez del bautismo administrado en la herejía y, al mismo tiempo, negación de todo valor para el rito subsiguiente de la imposición de la mano). Pero cabe preguntarse: ¿refleja, en verdad, el testimonio de S. Cipriano, la mente real del Papa, de tal manera que dicho testimonio por sí sólo sea suficiente (como dice Mgr. Saltet) para afirmar que la Iglesia antigua reconfirmaba en realidad a los herejes convertidos? En la segunda parte de este estudio probaremos con reflexiones varias que tal afirmación es insostenible. Por ahora bástenos decir que, en la interpretación de Saltet del decreto romano, quedaría inexplicable la razón por la cual el Papa Esteban no se hubiera dado cuenta de la interna contradicción de una doctrina imposible de defender a la luz de cualquier ulterior reflexión teológica. ¿Cómo Roma hubiera podido hacer frente a la vehemente insistencia de los argumentos de Cipriano que, a claras luces, demostraban una posición doctrinal paradójica? Más aún: ¿Cómo hubiera sido posible que tal praxis se haya prolongado durante tanto tiempo y en pleno contraste con la mente de la tradición que consideraba la iniciación *total* como initerable ¹⁰²?

Admitiendo con Saltet que en un primer período la imposición de la mano *sola* formaba el rito esencial confirmatorio, negamos, sin embargo, que el cambio que sobrevino se hubiera realizado (como admite Saltet) bajo el influjo de S. Agustín. Este cambio se efectuó, al parecer —como veremos—, por el decreto de Inocencio I (D 98), y consiguientemente la teología sacramental agustiniana no significa, atendiendo la doctrina del rito confirmatorio, un *novum* en la interpretación del rito reconciliador del hereje, como Saltet afirma que lo sea.

Contentémosnos, por ahora, de haber indicado brevemente la problemática de la sentencia de Mgr. Saltet y —mutatis mutandis— de todos aquellos que como él identifican el antiguo rito

¹⁰² Véase lo que dijimos antes (A/II. 2a) sobre la iniciación como acción total e initerable.

reconciliador de los herejes con la confirmación, demostrando a grandes rasgos las principales dificultades que obstan a su aceptación como solución sobre la cuestión que nos ocupa.

Entre los teólogos que explican el antiguo rito reconciliador de los herejes como rito *penitencial* se destaca (por la extensión y la intensidad de la argumentación) P. Galtier, meritorio investigador de los aspectos dogmáticos e históricos del sacramento de la penitencia.

Ya en el año 1914 publicó el P. Galtier un amplio trabajo¹⁰³, que después condensó en el *Dictionnaire de théologie catholique*¹⁰⁴, afrontando el tema desde el punto de vista de la práctica occidental y oriental. Sólo nos interesa aquí lo relativo a la cuestión occidental.

Aunque antiguamente la imposición de la mano iniciatoria, la cual, según Galtier, se identificaba con el rito de la confirmación¹⁰⁵, *materialmente* no se distingue el rito reconciliador de los herejes, sin embargo, se ha de admitir una distinción *formal* entre ambos actos, ya que el rito reconciliador ha tenido un sentido penitencial idéntico con el de la reconciliación de los penitentes ordinarios (o sea, iniciados en la Iglesia). El paso previo para comprobar esta afirmación consiste, según Galtier, en demostrar a través de la Escritura y de la tradición, que un rito que comunica al Espíritu no significa necesariamente el rito confirmatorio, sino que puede entenderse también como rito penitencial. Esta comprobación previa nunca se logró hacer de manera convincente, y he aquí, según Galtier, la razón por qué ninguna de las dos sentencias clásicas haya obtenido una ventaja decisiva. De ahí se deduce la necesidad primordial de probar de modo claro, en base a las fuentes de la revelación, que el rito

¹⁰³ *Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques*, RechSR, 5 (1914), 201-235; 339-394; 507-544.

¹⁰⁴ Art. *Imposition des mains*, DTC, VII, 1397-1408. Cfr. idem, *De Paenitentia*, o. c. 248 s.

¹⁰⁵ Cfr. P. Galtier, *La Consignation à Carthage et à Rome*, RechSR, 2 (1911), 350-388; idem, *La Consignation dans les Églises d'Occident*, RevHE, 13 (1912), 257-301; idem, *Onction et Confirmation*, RevHE, 13 (1912), 467-476; idem, *La "Tradition Apostolique" d'Hippolyte. Particularités et initiatives liturgiques*, RechSR, 13 (1923), 511-527; *Imposition des mains*, DTC, VII, 1358-1384.

reconciliador de los herejes, aunque sea llamado “In Spiritum Sanctum”, puede tener un sentido penitencial, eliminando así una dificultad fundamental para la solución del problema, y encontrando la salida de un impasse aparentemente fatal ¹⁰⁶.

Las pruebas del P. Galtier, en cuanto a la primera parte preliminar de su estudio ¹⁰⁷, son sin duda incontestables: a la luz de la Escritura y de la tradición es manifiesto que el perdón de los pecados implica una real comunicación del Espíritu y, por lo tanto, se debe conceder la *posibilidad* de interpretar un rito “In Spiritum Sanctum” (como es llamado el rito reconciliador de los herejes) como rito penitencial. La cuestión decisiva, pues, es saber, cuál era la intención que la Iglesia tenía *de hecho* al administrar el rito reconciliador, o sea, comprobar si la Iglesia intentaba comunicar el Espíritu conforme a la índole del sacramento de la penitencia, o conforme al fin propio del sacramento de la confirmación ¹⁰⁸. Esa ulterior cuestión examina Galtier en la segunda parte de su estudio, analizando los textos patrísticos, fórmulas litúrgicas y cánones conciliares del occidente y oriente que se refieren a la reconciliación de los herejes en los tiempos antiguos ¹⁰⁹. Estos textos proporcionarían datos suficientes para resolver la cuestión sobre la intención *fáctica* de la Iglesia.

El rito reconciliador comunica a los herejes el Espíritu Santo (como se afirma en los textos respectivos), la cual, no obstante la validez de su iniciación, no pudieron recibir fuera de la Iglesia católica, según la opinión de la teología antigua. Es, por lo tanto, mediante el acto de la reconciliación que los herejes obtienen el perdón del pecado y el don de la gracia que es efecto propio de la penitencia y no de la confirmación. De esa manera

¹⁰⁶ “Si, comme nous les croyons facile, nous parvenons a démontrer que la collation du Saint-Esprit, par voie d’onction ou d’imposition des mains, n’est pas nécessairement à identifier avec ce que nous appelons aujourd’hui le sacrement de confirmation, mais peut correspondre aussi bien à ce que nous appelons l’absolution pénitentielle, le problème se présentera, nous semble-t-il, sous un jour sensiblement nouveau. La solution définitive n’en sera peut-être pas trouvée pour cela; mais du moins pourra-t-on en reprendre les données traditionnelles sans craindre d’aboutir une fois de plus à l’impasse fatale”: *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 207.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 340 s.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 339-394; 507-544.

comprendió el Papa Esteban el rito reconciliador y por esto lo llama “in paenitentiam”, y así lo entendió también S. Cipriano, aunque llame a este rito imposición de la mano “In Spiritum Sanctum”, puesto que ambos términos son equivalentes, como ya se ha probado. A la luz de esta suposición se ha de interpretar toda la polémica entre Africa y Roma. El obispo de Cartago admite a los herejes bautizados en la Iglesia con el rito tradicional penitencial de la imposición de la mano, pero este acto no le parece ser suficiente para reconciliar a los herejes bautizados fuera de la Iglesia, ya que ni siquiera admite la validez de su rito iniciatorio, por cuya repetición total, por lo tanto, aboga sin cesar ¹¹⁰.

Esta interpretación de la mente de S. Cipriano sobre el decreto romano, confirmaría el libro “De rebaptismate”, escrito por un anónimo, el cual también —en defensa de la praxis de Roma— explicaría el acto reconciliador del hereje como acto penitencial ¹¹¹.

Roma y Africa discrepan, pues, según Galtier, en la terminología, pero no existe una diferencia de fondo sobre el acto reconciliador de los herejes: *ambas partes* lo entienden como absolución penitencial.

La tradición posterior se enmarca. afirma Galtier, dentro de esa interpretación del acto reconciliador del hereje que se constata a través de la controversia entre Roma y Africa. Los autores antiguos no pueden haber entendido el rito en cuestión de otra manera sino como rito penitencial sacramental, ya que su fin es el de dar al hereje el don del Espíritu Santo (privado de él en la herejía), justificándolo de esa manera. Pues bien, tal fin corresponde al fin y a la naturaleza del sacramento de la penitencia y no de la confirmación.

¹¹⁰ “La suffisance ou l'insuffisance de l'imposition des mains pour la justification des hérétiques, voilà bien ce qui met aux prises Rome et Carthage. On conteste ici l'efficacité du rite réconciliateur dont se contente là. Mais de part et d'autre, on s'accorde sur le fruit à produire dans les convertis. Dans la pensée de tous il est ordonné à leur sanctification première et positive. Ce qu'ils viennent chercher dans l'Église, c'est-à-dire la rémission de leurs péchés, saint Étienne et saint Cyprien admettent que l'imposition des mains est destinée à leur essurer. L'évêque de Carthage nie seulement qu'elle y puisse suffire”: *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 346.

¹¹¹ Ibid., 347-351.

A la misma conclusión se llegaría teniendo en cuenta el hecho que se exigía del hereje una cierta penitencia como condición previa indispensable para obtener la reconciliación. Aunque esa penitencia carecía del rigor y de la dureza de la penitencia así llamada pública, probaría no obstante, la vinculación y relación con el acto reconciliador de los penitentes ordinarios, excluyendo así la posibilidad de confundir el rito reconciliador del hereje con la confirmación ¹¹².

Si bien queda fuera de toda duda que la exposición del P. Galtier —extensa y esmerada— contiene no pocos elementos valiosos y aprovechables para la tesis que defiende el acto reconciliador del hereje en la práctica de la antigua Iglesia como acto penitencial, sin embargo sus pruebas en todos sus aspectos no parecen estar inmunes de todo posible reparo.

Su parte más vulnerable es la interpretación de la controversia de S. Cipriano con el Papa Esteban (cuya importancia para la solución de nuestra cuestión es capital) y del libro “De rebaptismate”. Parece ser cierto que S. Cipriano creía que Roma reconciliaba a los herejes con la imposición de la mano *iniciatoria* y, por lo tanto, el planteo de la cuestión para el obispo de Cartago *no* es: suficiencia o insuficiencia del rito reconciliador penitencial para la reconciliación de los herejes (como Galtier opina que lo sea ¹¹³), *sino*: repetición *parcial o total* del rito iniciatorio administrado en la herejía. Mientras S. Cipriano defiende —conforme a su teología eclesiológica (fuera de la Iglesia no está el Espíritu) y sacramental (un sacramento que no es fructuoso es nulo) la invalidez total de la iniciación de los herejes, distingue —opina Cipriano— el Papa Esteban (contra toda lógica) entre la validez del bautismo de los herejes y la invalidez de la subsiguiente imposición de la mano de acción iniciatoria. Es este el enfoque básico y central de S. Cipriano en la histórica disputa y el *único* que nos hace entender la razón de su insistente argumentación contra el Papa Esteban, reprochándole mantener e imponer una posición contradictoria al admitir la eficacia de

¹¹² Ibid., 356-394; 532-544.

¹¹³ Cfr. nota 110.

una parte del rito iniciatorio de los herejes (o sea de su bautismo), y al hacer repetir la *otra* parte (o sea la imposición de la mano) declarándola inválida ¹¹⁴. La referencia a la imposición de la mano iniciatoria no es pues para S. Cipriano algo más bien accidental, en cuanto —como cree Galtier ¹¹⁵— sólo quisiera *comparar* aquel rito con el rito prescrito por el Papa Esteban para la reconciliación de los herejes, por ser ambos ritos comunicativos del Espíritu. S. Cipriano *identifica* manifiestamente ambos ritos entre sí, y parte de esta suposición en su impetuoso ataque contra Roma.

Tampoco el libro “De rebaptismate” se puede entender sino suponiendo que su autor anónimo (quien pretende salir en defensa de Roma contra Cipriano) haya interpretado la imposición de la mano reconciliadora impuesta por el Papa Esteban como idéntica con el mismo rito de la iniciación. Ya el planteo de la cuestión puesto a la cabeza del escrito revela la mente del autor:

“Animadverto quaesitum apud fratres quid potius observari oporteret in personam eorum, qui in haeresi quidem sed in nomine Dei nostri Iesu Christi (sint) tincti, postmodum inde digressi... utrum vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica post illum quod foris quidem sed in nomine Iesu Christi

¹¹⁴ “Neque potest pars illic inanis esse et pars praevalere; si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare” (*Epist.* 70, 3). - “Sed de eo vel maxime tibi (Stephano) scribendum... eos qui sunt foris extra ecclesiam tincti... baptizari oportere, eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum, nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento *utroque* nascantur” (*Epist.* 72, 1). - “Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissionem peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et Spiritum Sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum inponi ut Spiritum consequatur et signetur. Aut *utrumque* enim fide sua foris consequi potuit aut *neutrum* eorum qui foris fuerat accepit” (*Epist.* 73, 6). Compárese este texto con *Epist.* 73, 9, que habla de la imposición de la mano confirmatoria que se aplica a los neófitos, “ut Spiritum Sanctum consequentur et signaculo dominico consummentur”. La descripción de la imposición de la mano confirmatoria aquí es idéntica con aquella del texto 73, 3, el cual pues se ha de entender *también* del rito confirmatorio. - “Si effectum baptismi maiestati nominis tribuit, cur non eiusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum? Cur eadem nominis maiestas non praevalet in manus inpositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione?” (*Epist.* 74, 5). Cfr. d’Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l’église latine*, o. c. 112-115.

¹¹⁵ *Absolution ou Confirmation?*, a. c. 346-349.

Domini nostri acceperunt baptismum tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum spiritum sanctum sufficeret et haec manus impositio signum fidei interatum atque consumatum eis praestaret, an vero *etiam* iteratum baptismum his necessarium esset tamquam nihil habituris, si hoc quoque adepti ex integro non fuissent, perinde ac si numquam baptizati in nomine Iesu Christi forent”¹¹⁶.

El anónimo pregunta, pues, si para la reconciliación del hereje es suficiente la imposición de la mano “ad accipiendum Spiritum Sanctum”, o si *además* de este rito había que administrarle *también* el bautismo, identificando así, al parecer, el rito reconciliador con el rito complementario del bautismo de agua, es decir, con el rito de la imposición de la mano pb. confirmatoria. La respuesta es igualmente clara: “Haeretici vero iam baptizati aqua in nomine Iesu Christi, tantum in Spiritu sancto baptizandi sunt”¹¹⁷, o sea, no se ha de repetir el bautismo de agua, sino sólo el rito iniciatorio comunicativo del Espíritu de la imposición de la mano. El anónimo fundamenta su tesis con una singular teoría teológica de la iniciación. Es verdad, dice, fuera de la Iglesia no está el Espíritu Santo, y de ahí concluyó Cipriano que los ritos administrados en la herejía no tienen ninguna eficacia (ya que un rito que no comunica el Espíritu es, según él, carente de todo valor) exigiendo, por lo tanto, la repetición de la iniciación total administrada en la herejía y no solamente una parte de ella. Pero, afirma el anónimo, del hecho que fuera de la Iglesia no está el Espíritu Santo, no se puede probar que el bautismo de los herejes sea inválido. El bautismo de agua, *también* aquel que se administra *dentro de la Iglesia*, es sin efecto inmediato salvífico cuya obtención sólo prepara dando una cierta prerogativa respecto al bautismo salvador del Espíritu. Este generalmente se une con el bautismo del agua, es decir, se lo administra mediante el rito de la imposición de la mano pb¹¹⁸. El hereje puede, pues, recibir fuera de la Iglesia el bautismo que, por lo tanto, no

¹¹⁶ Hartel, III/III, 69, 13-70, 2.

¹¹⁷ Hartel, III/III, 84, 14-16. Cfr. 82, 12-18.

¹¹⁸ “Virtus nominis Iesu super quemcumque hominum baptismate invocata ad salutem adsequendum non modicam praerogativam ei qui baptiza-

se ha de repetir en el acto de la reconciliación, pero se ha de repetir la imposición de la mano pb. “in Spiritum Sanctum”, la cual quedó sin ningún efecto en una comunidad herética puesto que en ella no está el Espíritu.

A través, pues, de toda esta singular teología iniciatoria por la cual el anónimo se esfuerza por salvar la (malentendida) praxis romana contra la insistente argumentación de S. Cipriano, se hace una vez más patente que él creía que el Papa Esteban identificaba el acto reconciliador del hereje con la imposición de la mano iniciatoria. El rito penitencial sacramental no entra en el ángulo de sus consideraciones.

En lo que concierne a la tradición posterior, se concentra la argumentación de Galtier —como vimos— en dos razones. Los antiguos autores atribuyen al acto reconciliador del hereje la comunicación del Espíritu que lo justifica (ya que fuera de la Iglesia no podría obtener la gracia salvadora), lo cual —concluye Galtier— es efecto de la penitencia y no de la confirmación. También el hecho que la Iglesia exigía del hereje una cierta penitencia antes de recibirle en su seno probaría el carácter penitencial del acto reconciliador.

Pero la cuestión es probar positivamente que la comunicación del Espíritu (otorgada en el acto reconciliador) se efectuaba en realidad según la mente de la Iglesia para remitir el pecado (conforme a la índole propria del sacramento de la penitencia) y que por tanto no se le atribuía un carácter que es propio del sacramento de la confirmación, también comunicativo del Espíritu y por consiguiente incompatible con la existencia del pecado.

Del mismo modo cabe preguntarse si del sólo hecho de que se exigía del hereje actos de penitencia como requisito previo para la reconciliación (a los cuales hacen referencia los antiguos au-

retur praestare posset” (Hartel, III/III, 76, 13-15). “Debet invocatio haec nominis Iesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit” (Hartel, III/III, 78, 20-23). “Cum salus nostra in baptisate Spiritus, quod plerumque cum baptisate aquae coniunctum est, sit constituta” (Hartel, III/III, 82, 5-6). Cfr. J. Ernst, *Die Lehre des liber de rebaptisate von der Taufe*, ZkTh, 24 (1900), 425-462; A. D’Alès, *La théologie de Saint Cyprien* (Paris, 1922), 396-403; G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit*, o. c. 180-186.

tores) se puede deducir en realidad la naturaleza penitencial del acto reconciliador *en sí*. También antes de recibir el bautismo el adulto pecador tiene que hacer un acto de penitencia (para que su bautismo no sólo sea válido, sino también fructuoso), sin que esto signifique que el bautismo en sí sea un acto penitencial tal como lo es el sacramento de la penitencia ¹¹⁹.

Concluyendo: las observaciones críticas que se pueden hacer a los argumentos del P. Galtier no restan de ninguna manera valor a su extenso estudio, y los complementos posibles a sus pruebas (que oportunamente señalaremos) serán por fin y por ende un apoyo más en favor de su tesis que defiende que el acto reconciliador de los herejes debe considerarse como rito penitencial, y no como confirmación.

III. UNA VIA MEDIA: LA TESIS DE FR. DE SAINT-PALAIS D'AUSSAC

Un novedoso y bien presentado estudio sobre nuestra cuestión propuso Fr. de Saint-Palais d'Aussac ¹²⁰, que sin duda logró reavivar el interés por este antiguo problema de la teología sacramental. No existe aún, en cuanto sepamos, un comentario crítico sobre este sugestivo y original ensayo ¹²¹, el cual, por tanto, merece una mayor y especial atención.

Dos son las ideas básicas de la tesis de d'Aussac: la imposición de la mano practicada en la reconciliación de los herejes es material y formalmente idéntica con la imposición de la mano

¹¹⁹ Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine*, o. c. 121.

¹²⁰ *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne*, o. c.

¹²¹ Brevemente presenta la obra, J. Rivière, *Rev. du moyen age latin*, 1 (1945), 65-67; *idem*, *Irénikon*, 22 (1949), 323. También sólo en una nota escueta la menciona K. Rahner, rechazando la nueva solución: *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 275, nota 25. Una consideración algo mayor, con un juicio positivo, recibe el ensayo de d'Aussac por D. L. Greenstock (en uno de sus artículos sobre la confirmación): *CienciaTom*, 80 (1953), 549-554, quien dice lo siguiente: "Si es verdad su teoría —y a nuestro juicio merece cierta consideración— entonces tenemos una explicación sólida y teológica de muchos testimonios de los Padres, que a primera vista parecen contradictorios. En un trabajo como éste no podemos entrar de lleno en esta cuestión, pero al examinar algunos textos de los Padres indicaremos la interpretación que deben tener a la luz de esta teoría, puesto que, a nuestro parecer, es la verdadera solución de estas dificultades", l. c. 549.

iniciatoria, sin embargo el acto reconciliador no significa una (re)confirmación ya que ésta se administraba —por lo menos a partir del período que es de interés para el problema en discusión— con la imposición de la mano unida a una unción, la cual habría sido el elemento principal y primordial del rito del segundo sacramento.

La tesis de D'Aussac, por consiguiente, se opone a las dos explicaciones tradicionales del problema, intentando a la vez solventarlo por una vía media. Por una parte, la imposición de la mano del acto reconciliador del hereje no puede ser considerada como el rito pb. de la iniciación; y, por otra parte, tampoco puede interpretarse como rito confirmatorio, ya que éste no consistía en la sola imposición de la mano, sino primordialmente en la unción ¹²².

La imposición de la mano pb. no se concebía como rito sacramental en el sentido definido y técnico de la teología sacramental posterior. Dicho rito poseía una cierta autonomía, no siendo clara y unívocamente especificado en su función dentro de la iniciación, lo que precisamente permitía su empleo en el acto reconciliador del hereje, sugiriéndolo además por existir un parentesco interno de significado entre ambos ritos: la comunicación del Espíritu. El rito reconciliador del hereje sería, pues, un gesto de bendición (a la manera de un sacramental), simbolizando la comunicación del “donum Spiritus Sancti”, o del amor que el hereje obtiene en la paz y en la unidad de la Iglesia, supuesta la disposición previa necesaria: penitencia y profesión de la fe ortodoxa. La imposición de la mano pb. habría tenido idéntica significación, indicando (de manera general) el efecto positivo total de la iniciación según las palabras de Tertuliano “advocans et invitans Spiritum Sanctum” ¹²³. Pero, en el caso del hereje reconciliado, habría dependido este efecto no tanto del mismo rito, cuanto de las disposiciones del sujeto ¹²⁴.

¹²² O. c. 51-94.

¹²³ *De Bapt.*, VIII, 1 (CChr, I, 283).

¹²⁴ O. c. 66-94; 171-180 (síntesis). Una interpretación semejante había propuesto ya en el siglo XVIII, pero sin fundamentarlo, C. Chardon, *Histoire des sacrements. Confirmation*, c. V: Migne, *Theol. cursus compl.*, 20, 192.

Esta interpretación del rito reconciliador del hereje facilitaría —según D'Aussac— una solución del problema, que permitiría interpretar finalmente de manera satisfactoria la antigua liturgia de la reconciliación de los herejes y los textos patrísticos correspondientes, sin hacerles violencia, lo que no habrían logrado nunca los defensores de las dos sentencias tradicionales.

1. La cuestión preliminar: el problema del rito confirmatorio

Salta a la vista que la nueva tesis del autor francés se relaciona íntimamente con la difícil cuestión del signo sacramental de la confirmación en la liturgia primitiva.

D'Aussac afirma que la unción pb. formaba parte del antiguo rito confirmatorio, y le atribuye una importancia decisiva como signo sacramental, obteniendo *así* la base para su sentencia sobre la índole del rito reconciliador que acabamos de indicar. Empero, éste su supuesto no se puede probar con sólida probabilidad — como nos parece—, y por tanto, su tesis carece del fundamento necesario. La antigua liturgia occidental vinculó la (primera) unción pb. con el bautismo y no con la subsiguiente imposición de la mano, y en ella sola se habrá de situar, por consiguiente, —en un primer período— el rito confirmatorio. Creemos que esa afirmación se puede demostrar suficientemente, no obstante la dificultad que existe, teniendo en cuenta, por una parte, la parvedad y escasez de los documentos históricos, y, por otra parte, el carácter poco diferenciado de los ritos pb. en la antigua liturgia iniciatoria.

No pertenece al intento de este artículo examinar, con pretensiones de exhaustividad, la cuestión sobre el rito de la confirmación en los primeros siglos. Mucho se ha escrito ya sobre este tema ¹²⁵. Lo que queremos aquí es demostrar la insuficiencia de

¹²⁵ Cfr. C. Witasse, *Tractatus de confirmatione*: Migne, Theol. curs. compl., 21, 761-890; P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, *RevQuestHist*, 37 (1902), 382-432; Fr. Dölger, *Das Sakrament der Firmung* (Wien, 1906), 70; J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung*, Leipzig, 1911; P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, a. c.; idem, *La consignation dans les Églises d'Occident*, a. c.; idem, *Onction et confirmation*, a. c.; idem, *La "Tradition Apostolique" d'Hippolyte*, a. c.; idem, *Imposition des*

las pruebas presentadas por d'Aussac en sus puntos esenciales, y comprobar así que no logra evadir el dilema en elegir entre la sentencia que explica el acto reconciliador del hereje como acto penitencial y la opinión que lo interpreta como confirmación.

a) Presentación histórica del problema

La liturgia primitiva de la acción iniciatoria se desarrolla en Africa del Norte y Roma según sus testigos centrales (Tertuliano e Hipólito) ¹²⁶, al principio del siglo tercero, de la manera siguiente: el bautismo es, en su forma normal, un baño con triple inmersión y con invocación de los tres nombres divinos. Inmediatamente después se aplica al neófito una unción (total), la consignación (signación con la señal de la cruz), imposición de

mains, DTC, VII, 1343-1393; P. de Puniet, *Onction et confirmation*, RevHE, 13 (1912), 450-466; idem, art. *Confirmation*, DACL, III, 2515-2543; C. Ruch, *Confirmation dans la sainte Écriture*, DTC, III, 975-1026; G. Bareille, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, DTC, III, 1026-1058; J. B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Freiburg/Br., 1920; J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 174-284; A. d'Alès, *De Baptismo et confirmatione* (París, 1927), 179-211; J. Coppens, art. *Confirmation*, DictBible, Suppl. 2 (1934), 129-133; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn, 1938), 101-160; D. van den Eynde, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la crismation*, RechTh Anc Méd, 11 (1939), 97-109; idem, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident*, Anton, 14 (1939), 257-276; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c.; H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, TheolGl, 34 (1942), 334-341; H. Lennerz, *De Sacramento confirmationis* (Roma, 1949), 50-95; N. Adler, *Taufe und Handauflegung* (Münster, 1951), 62-81; L. Greenstock, *El problema de la confirmación*, CienciaTom, 80 (1953), 175-228; 539-590; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 23; 56 s.; 101-110; D. van den Eynde, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*, Maison-Dieu, Nr. 54 (1958), 53-78; Th. Camelot, *La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récentes*, Maison-Dieu, Nr. 54 (1958), 79-84; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 127-132; 170; P. Fransen, art. *Firmung*, LThK² (1960), 147 s.; 151 (bibl.). - Sobre el problema (conexo con nuestra cuestión) de la institución de los sacramentos "in genere" o "in specie", cfr. p. ej., Patres S. J. Facultatum Theologicarum in Hispania professores, *Sacrae Theologiae Summa IV* (Madrid, 1954), 108-115.

¹²⁶ De Tertuliano cfr. *De Baptismo*, c. VI-VIII (CChr, I, 282 s.); *De resurr. mortuorum*, c. VIII (CChr, II, 931); sobre este último texto cfr. A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 70, nota 41; 128 con la nota 182. Hipólito habla de la liturgia bautismal en su constitución eclesiástica, llamada "Tradicón apostólica", ed. G. Dix, *The apostolic Tradition of St. Hippolytus* (London, 1937), 37 ss. Pondremos de relieve más tarde su importancia para el presente problema.

la mano y, según Hipólito, otra unción y consignación (sobre cuya particularidad hablaremos más tarde, prescindiendo de ella entre tanto). Recién ahora está terminada la acción total de la iniciación, por lo cual se permite al neófito participar en la sagrada función comunitaria de los hermanos o fieles, o sea, en la celebración eucarística y recibir el ósculo de la paz ¹²⁷.

La praxis eclesiástica de mediados del siglo tercero, atestiguada a través de la controversia bautismal, es, en su estructura esencial, continuación de la tradición anterior: el gran misterio de la iniciación se compone del baño de agua en el nombre de la Santísima Trinidad, unción con crisma e imposición de la mano para la comunicación de la plenitud del Espíritu Santo ¹²⁸. S. Cipriano menciona una *signatio frontis después* de la imposición de la mano, diferenciándose en esto del relato tertuliano ¹²⁹.

Para la época siguiente, S. Ambrosio (en su obra *De myst. y de Sacr.*) y S. Agustín confirman la continuación de la praxis iniciatoria de los siglos precedentes: baño bautismal (con la invocación de los tres nombres divinos), unción, e imposición de la mano ¹³⁰.

Sólo a través de un decreto del Papa Inocencio I († 417) comprobamos con certeza un elemento nuevo en el rito de la iniciación. En su carta al obispo Decencio de Eugubio (del 16 de marzo de 416) leemos lo siguiente: “*Nam presbyteris, sive extra episcopum, sive presente episcopo cum baptizat, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum non tamen frontem ex eodem oleo signare, suod solum debetur episcopis, cum tradant Spiritum paraletum*” ¹³¹. El Papa afirma —al parecer según el sentido obvio de su decreto— que el presbítero puede hacer la crismación bautismal con crisma benedecido por el obispo, pero que solamente a éste compete ungir

¹²⁷ Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 24-40; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 55-76; 125-132.

¹²⁸ B. Neunheuser, o. c. 41-47.

¹²⁹ *Epist.* 73, 6; 73, 9. Cfr. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 104-108.

¹³⁰ Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 47-59; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 165-184.

¹³¹ PL, 20, 555; D. 98.

la frente del neófito con el santo óleo, cuando comunica el Espíritu Santo¹³². Mientras que hasta ahora (con excepción, como ya dijimos, de la constitución eclesiástica de Hipólito que menciona una segunda unción) se conocía en el rito de la iniciación de la Iglesia de occidente sólo *una unción*¹³³ que es aquella que aún hoy se practica según nuestro ritual romano inmediatamente después del acto propio del bautismo) se habla en el decreto de Inocencio por primera vez, con claridad, de una *segunda unción* (unida a la *signatio frontis*), mediante la cual el obispo comunica (de manera particular) el Espíritu¹³⁴. No hay duda que esta segunda unción (reservada al obispo) pertenece al rito confirmatorio. Su existencia definitiva en la liturgia romana está demostrada por los textos del Diácono Juan¹³⁵, de Gregorio M.¹³⁶, del Gelasiano¹³⁷, del Gregoriano¹³⁸ y de los órdenes romanos¹³⁹. Sólo mucho más tarde se introduce en Galla y España (bajo el influjo de la liturgia romana) el uso de la doble unción¹⁴⁰.

Entretanto prescindimos de la cuestión sobre el origen de este rito. Lo que nos interesa ahora es lo siguiente: ¿pertenece aquella unción pb. —fuera de la cual no se constata otra un-

¹³² Cfr. P. Galtier, *Onction et Confirmation*, a. c. 257 s.; idem, *Imposition des mains*, a. c. 1381 s.; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, o. c. 120-127.

¹³³ "Wir haben keine Stelle bis Innozenz, die es uns nahelegt, für Rom an mehr als eine pb. Salbung zu denken. Entscheidend aber spricht für die These, dass die Doppelsalbung kein ursprünglicher Gebrauch war, die Tatsache, dass, vom Ostem abgesehen, kein einziger latinischer Ritus ausser dem römischen die Doppelsalbung aufweist. Weder in Afrika noch in Mailand noch in Gallien finden wir einen Beleg für dieselbe, wie Galtier überzeugend dargetan hat. Auch in Spanien ist die verdoppelte Salbung nicht heimisch": B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c. 29.

¹³⁴ Sobre la interpretación del decreto del Papa Silvestre (314-355) que refiere el *Liber Pontificalis* (Ed. Duchesne, I, 76 y 171): "Constituit... crisma ab episcopo confici et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter haereticam suasionem", véase H. Elfers, o. c. 112 s.; 125-127; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 170.

¹³⁵ *Epist. ad Senarium* (PL, 59, 409 ss.).

¹³⁶ *Epist.* IV, 9, 24 (PL, 77, 677 y 696).

¹³⁷ Ed. H. A. Wilson, 86 s.

¹³⁸ Ed. Lietzmann, 53 s.; cfr. J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 305.

¹³⁹ Ed. Andrieu, *Ordines romani*, II, 60.

¹⁴⁰ Véase más adelante nota 261.

ción en el rito de la iniciación hasta el citado decreto de Inocencio I—, al rito sacramental del bautismo o al rito sacramental de la confirmación? En otras palabras: ¿tenemos que considerar la primera unción pb. como un rito distinto (en su significado simbólico y real) de la unción segunda, de la cual habla Inocencio, o es ésta una continuación y terminación de aquélla, de tal manera que ambos ritos constituyen una unidad interna y formen así parte del rito confirmatorio?

b) Posición de los teólogos

Bástenos ver las posiciones de fondo adoptadas por los teólogos en los últimos tiempos tocante a la cuestión que recién indicamos, para examinar luego, a luz de sus resultados, la afirmación de d'Aussac (es decir, que la primera unción pb., igual que la segunda, se ha de considerar como perteneciente al rito confirmatorio) fundamental para su tesis, sobre el sentido del acto reconciliador del hereje.

En el año 1911 publicó P. Galtier un minucioso estudio en la revista "Recherches de science religieuse"¹⁴¹, en el cual intentó probar, a base de una serie de testimonios patrísticos, que la unción pb. había que referirla exclusivamente al sacramento del bautismo, teniendo en cuenta la praxis del África del Norte y de Roma. Un año más tarde extendió el P. Galtier esta opinión a todas las demás iglesias del occidente¹⁴². Pero su tesis no fue unánimemente aplaudida. P. de Puniet admitió los resultados del P. Galtier respecto a la Iglesia africana, pero negó sus pruebas en cuanto se referían a las demás iglesias del occidente¹⁴³. El mismo punto de vista defendió una vez más, en un artículo publicado en 1914 en el *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*¹⁴⁴. El P. Galtier no se dejó convencer y mantuvo su sentencia contra de Puniet¹⁴⁵.

¹⁴¹ *La Consignation à Carthage et à Rome*, RechSR, 2 (1911), 350-383.

¹⁴² *La Consignation dans les Églises d'Occident*, RevHE, 13 (1912), 257-301.

¹⁴³ *Onction et Confirmation*, RevHE, 13 (1912), 450-466.

¹⁴⁴ *Art. Confirmation*, DACL, III, 2515-2543.

¹⁴⁵ *Onction et Confirmation*, RevHE, 13 (1912), 467 s.; *Imposition des mains*, DTC, VII, 1358-1384.

Recién muchos años después de la controversia entre P. Gartier y de Puniet, se puso el tema de nuevo en debate. En el año 1939 se publicó en la serie de los estudios teológicos de Friburgo (Brisgovia) la disertación doctoral de B. Welte que versa sobre nuestra cuestión¹⁴⁶. Welte afirma (contrariamente a la opinión de P. Gartier) que la (primera) unción pb. de la práctica occidental se relacionaba con el rito de la imposición de la mano confirmatoria y no con el rito del bautismo.

Cuáles son los datos históricos que sirven como base en esta controversia?

Doble posibilidad de solventar el problema

Como no existen textos que directa —y claramente— nos instruyan sobre el sentido de la unción pb. occidental, se recurre a argumentos más bien indirectos que se enfocan principalmente de doble manera.

Podría ser que el *simbolismo* de este rito de la unción, como lo describe la tradición (y teniendo en cuenta también los eventuales datos de la Escritura), fuese de tal manera definido y caracterizado que determinara manifiestamente su vinculación o con el bautismo o con la subsiguiente imposición de la mano. Por otra parte, no es imposible tampoco que la *ubicación* (y otras propiedades) *litúrgicas* de la unción pb. dentro del conjunto de los ritos iniciatorios constituyese un índice claro de su vinculación con la inmersión o con la imposición de la mano respectivamente.

Las pruebas del P. Gartier abarcan ambos caminos, ya que demuestra, a la luz de los datos escriturísticos y de la tradición, que el simbolismo de la crismación (comunicación del don del Espíritu, incorporación a Cristo, y participación de su dignidad real y sacerdotal) tiene perfecta aplicabilidad a las realidades sobrenaturales producidas por el bautismo, y que por lo tanto no existe dificultad (en lo que respecta al simbo-

¹⁴⁶ *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1939.

lismo) en vincular ambos ritos entre sí¹⁴⁷. Por otra parte existen —según Galtier— aspectos y elementos litúrgicos que relacionan la unción pb. con el bautismo, separándola del rito de la imposición de la mano confirmatoria¹⁴⁸.

B. Welte enfoca la solución del problema ante todo desde el punto de vista del simbolismo expresado por la unción, comparándolo con el simbolismo que atribuye —según él—, la Escritura y la tradición, al rito del baño bautismal por una parte, y a la imposición de la mano confirmatoria por otra parte, llegando a una conclusión contraria a la del P. Galtier: es decir, el simbolismo de la unción pb. se vincula, no con el bautismo, sino con la imposición de la mano, a la cual por tanto pertenece. El simbolismo de la unción pb. que expresa una cierta comunicación del Espíritu tiene su *fundamento* en un grupo de textos *bíblicos* neotestamentarios, que de su parte evocan ideas veterotestamentarias¹⁴⁹. Dos cuestiones se plantean aquí: ¿Habrá que relacionar las ideas expresadas en torno a la “unción” de los cristianos (que en una u otra forma denotan una co-

¹⁴⁷ Véase el art. *Imposition des mains*, DTC, VII, 1349-1358.

¹⁴⁸ Excepto la *Constitución eclesiástica* de Hipólito, no hay prueba cierta ninguna que haya existido en el occidente, hasta la fecha del decreto de Inocencio I (D. 98), una segunda unción pb. aplicada junto o después de la imposición de la mano y por lo tanto vinculada con ella. La “consignatio” que acompañaba, o más exactamente dicho, que seguía a la imposición de la mano consistía en una simple señal de la cruz *sin* unción. La unción que se aplicaba después del bautismo formaba con el mismo una unidad de acciones sagradas. La imposición de la mano se imponía *después* de la unción. El bautismo con la subsiguiente unción prepara la comunicación complementaria del Espíritu la cual se atribuye formal —y exclusivamente— a la imposición de la mano. Es importante notar que la segunda unción pb., de la cual habla Hipólito en su CE, se aplica a los neófitos sólo después de haberse revestido. Lo mismo se advierte en el rito milanés. Hay, pues, una separación litúrgica manifiesta entre la imposición de la mano y la primera unción pb., lo que es un índice más que ambos ritos no se vinculan entre sí. Véase los artíc. citados en la nota 103.

¹⁴⁹ Así se menciona una “unción” de Jesús “con el Espíritu Santo y con poder”: Hech. 10, 38; cfr. 4, 27; l. c. 4, 18; Hebr. 1, 9; cfr. I. de la Potterie, *L'onction de Christ*, NRTh, 80 (1958), 225-252. Se menciona también una “unción” de los cristianos: 2 Cor. 1, 21; 1 Jo. 2, 20.27, y finalmente se habla de una dignidad real y sacerdotal de los cristianos: 1 Pedr. 2, 9; Apc. 1, 6; 5, 10; 20, 6; 22, 5, sin duda con relación a la unción de los cristianos. Esta unción habrá que entenderla en el sentido metafísico (espiritual), no en el sentido real (material). Cfr. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 23; B. Welte (o. c. 13) cuenta con la posibilidad de una unción real en el acto iniciatorio ya en la cristiandad primitiva.

municación del Espíritu) con el acto de la iniciación, y —más en concreto— con *cuál* de sus distintos ritos? Welte responde de la siguiente forma: una cierta vinculación con la iniciación cristiana es innegable¹⁵⁰, pero esa vinculación no existe con el bautismo de agua, sino sólo con la subsiguiente imposición de la mano (de manera particular comunicativa del Espíritu), ya que la acción iniciatoria tal como la conocemos a través de los Hechos de los Apóstoles sólo hace referencia a una comunicación del Espíritu que se da mediante la imposición de la mano (y nunca mediante el bautismo)¹⁵¹. Y por otra parte, S. Pablo nunca afirma clara y directamente que el bautismo de agua tampoco otorgue el don del Espíritu¹⁵². La afirmación que la unción pb. (la cual constituye en su realidad *material* la expresión *litúrgica* de las *ideas* testificadas por las Escrituras en torno de la “unción”) no pertenece sino a la imposición de la mano (mediante la cual “unge” el Espíritu a los neófitos con sus místicos dones) tendría pues en el NT un apoyo manifiesto.

Al mismo resultado se llega, según Welte, si se consideran los efectos que los textos patrísticos occidentales atribuyen por una parte al bautismo y a la unción pb. y por otra parte a la imposición de la mano confirmatoria, comunicativa del Espíritu. Los testigos de la tradición antigua sólo afirmarían que el Espíritu Santo *obra* por el agua del bautismo, pero no dirían nunca que *comunica* el Espíritu. De este hecho se seguiría que la unción pb. como símbolo precisamente de la comunicación del Espíritu, habría de relacionarse, no con el bautismo, sino con la confirmación, como lo mismo se ha de admitir con certeza para la liturgia oriental¹⁵³.

Esta es en síntesis —pasando por alto algunos argumentos complementarios¹⁵⁴— la tesis de B. Welte, al parecer bien y coherentemente elaborada. Sin embargo, sus pruebas no son firmes, y por tanto no es firme tampoco su conclusión final.

¹⁵⁰ O. c. 13.

¹⁵¹ *Ibid.*, 14 s.

¹⁵² *Ibid.*, 16-18.

¹⁵³ *Ibid.*, 18-41; 44-74.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 74-79.

es decir, que el rito de la unción pb. pertenece a la confirmación y no al bautismo. Pero antes de precisar los puntos débiles en su argumentación, nos queda por ver otro estudio que toca la cuestión sobre el sentido de la unción pb.

*La liturgia postbautismal a la luz de la constitución
eclesiástica de Hipólito*

Casi juntamente con la tesis de B. Welte, dio a luz H. Eifers su libro sobre la *Constitución eclesiástica* de Hipólito¹⁵⁵. Su intento es probar, contra R. Lorentz¹⁵⁶, que la *Constitución eclesiástica* de Hipólito, la (anteriormente) llamada *Constitución egipciaca*, debe considerarse como la obra auténtica de Hipólito de Roma, titulada “Tradición apostólica”, escrita hacia el año 220, cuyo epígrafe se lee sobre la célebre estatua de Hipólito que se encuentra en el museo de Letrán. Lorentz había afirmado —contrariamente a los resultados obtenidos hasta entonces por otros investigadores¹⁵⁷ (y que parecían ser ciertos)— que la así llamada *Constitución egipciaca* no podía identificarse con la “Tradición apostólica”, ya que ésta contenía elementos litúrgicos orientales que excluían su redacción en Roma¹⁵⁸.

Eifers demuestra que, no obstante la existencia de elementos litúrgicos orientales en la *Constitución eclesiástica* (citaremos en adelante: CE) de Hipólito, se ha de admitir que ésta fue redactada en Roma. Su escrito contiene valiosas noticias sobre la vida de los cristianos y las prácticas litúrgicas de su tiempo.

¹⁵⁵ *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938. Cfr. del mismo autor, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift f. Karl Adam, hrsg. c. M. Reding (Düsseldorf, 1952), 169-211. Una amplia bibliografía, puesta al día, de estudios sobre la “Tradición apostólica” de Hipólito, ofrece J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'église* II. Traduction de l'anglais par J. Laporte. (París, 1956), 218-220; 227 s.; 230 s.

¹⁵⁶ *De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*, Leiden, 1929.

¹⁵⁷ Cfr. Ed. Schwartz, *Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*. Schriften der wiss. Gesellschaft in Strassburg, Heft 6. Strassburg, 1910. R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents*, Texts and Studies, Cambridge, 1916.

¹⁵⁸ *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 76 ss.

Hemos de considerar aquí únicamente el pasaje que se refiere a los ritos pb. de la iniciación. Hipólito habla de una *doble* unción, *una* que se hace (por el sacerdote) *antes* de la imposición de la mano (la cual es la única unción constatable con certeza en la liturgia occidental hasta Inocencio I; como ya dijimos) y *otra* que se practica (por el obispo) *después* de la imposición de la mano con la imploración del Espíritu ¹⁵⁹. Elfers dedicó a estas dos unciones un estudio especial ¹⁶⁰, porque Lorentz había sostenido que la segunda unción pb. era de origen oriental, razón (entre otras razones), por la cual la así llamada *Constitución egipciaca* no habría podido ser escrita en Roma.

El resultado de sus estudios respectivos es el siguiente:

1) Es cierto que la segunda unción pb. en la CE no es de origen romano (ya que la liturgia romana en el tiempo de Hipólito conoce sólo *una* unción pb.), sino que su existencia se debe a un influjo de la liturgia *alejandrina*. Su vinculación con la CE en más de un aspecto, y en particular con su práctica confirmatoria, parece ser un hecho innegable ¹⁶¹, explicable por las relaciones personales de Hipólito con la Iglesia alejandrina ¹⁶².

2) No hay duda que la unción pb. del rito oriental pertenece al rito confirmatorio, en el cual desempeña desde tiempos muy antiguos (ya en los días de Clemente y Orígenes), un papel esencial, de tal manera que se llamaba el sacramento de la confirmación simplemente *sacramentum chrismatis* ¹⁶³. No ha faltado, sin embargo, al parecer, ni en la Iglesia oriental (y

¹⁵⁹ *Trad. apost.*, 21, 19; Ed. G. Dix 37 s.; 22, 1 ss.: Dix 38 s.

¹⁶⁰ O. c. 101-160.

¹⁶¹ *Ibid.* y *passim*.

¹⁶² *Ibid.*, 81 s.

¹⁶³ *Ibid.*, 139; 147. Singular es la situación en Siria oriental, donde primitivamente sólo se conocía una unción que *precedía* al bautismo, como testifica, p. ej., la *Didascalia*, III, 12 (Funk, 208 ss.). Cfr. H. Elfers, o. c. 141-146; B. Welte, *Die postbaptismale Salbung*, o. c. 25 s.; 39 s.; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 70; 104 s. El hecho de que se unía a esta unción (ciertamente no confirmatoria) el simbolismo tradicional de la unción *postbautismal*, es según A. Stenzel (*Die Taufe*, o. c. 128) un argumento de especial valor en la cuestión sobre el sentido de la unción pb. en el rito iniciatorio occidental.

en particular en la Iglesia alejandrina) la imposición de la mano en el rito confirmatorio, vinculándose con la unción ¹⁶⁴.

3) Que la segunda unción pb. de la CE de Hipólito pertenece al rito confirmatorio se deduce legítimamente de su identidad con la unción confirmatoria del rito alejandrino ¹⁶⁵. La pregunta que se plantea ahora es la siguiente: ¿Se identifica la segunda unción pb., mencionada por Hipólito, con la unción pb. romana (única existente en el rito iniciatorio occidental del siglo tercero), o se distinguen ambos ritos (según su significado) esencialmente entre sí? Esta es la cuestión decisiva. Pues bien, Elfers afirma que la primera unción pb. romana no tiene relación interna con la segunda unción confirmatoria que menciona Hipólito, ya que aquella se vincula con el bautismo de inmersión. Esta afirmación se apoya en una doble razón.

La segunda unción pb. confirmatoria ha tenido, según la mente de Hipólito, una *importancia particular*; de otra manera no se explicaría por qué la haya puesto en su CE escrita en Roma, dirigida preferentemente a romanos, dejando, por lo demás, los ritos practicados hasta entonces en la capital cristiana: la crismación pb., imposición de la mano y consignatio frontis (¡sin unción!) ¹⁶⁶. Ahora bien: si *también* la crismación pb. del rito occidental hubiera pertenecido al rito confirmatorio, entonces la segunda unción no hubiera tenido una trascendencia propia, no significando nada esencialmente *nuevo*, y no se vería qué razón hubiera tenido Hipólito para ponerla en CE ¹⁶⁷.

Particularmente significativa es la *ubicación litúrgica* de la segunda unción dentro de la acción iniciatoria en la CE de

¹⁶⁴ L. c. 139-147.

¹⁶⁵ Ibid., 147-153.

¹⁶⁶ Ibid., 154.

¹⁶⁷ Ibid., 154-157. A Stenzel (*Die Taufe*, o. c. 170, nota 25) observa además lo siguiente: si se considerara la primera unción pb. como perteneciente a la confirmación, se vería obligado a conceptualizar la segunda unción episcopal como perfección de la primera unción sacerdotal. Esta afirmación sería difícil de admitir, ya que la tradición sólo atestigua acciones complementarias litúrgicas por parte de uno que está en un orden jerárquicamente inferior. En nuestro caso el sacerdote hace la primera unción y ya es total.

Hipólito. El obispo aplica al neófito la consignación con la unción *después* de la imposición de la mano, a la cual se une una breve invocación del Espíritu Santo¹⁶⁸. Esta segunda unción queda, pues, litúrgicamente separada de la primera unción (probablemente total) que hace el sacerdote inmediatamente después del baño bautismal, distinguiéndose de ésta de modo manifiesto según el rito y, por tanto, *también* según el sentido. Si en el siglo tercero la única unción pb. hubiera pertenecido a la imposición de la mano confirmatoria, el autor de la CE la hubiera unido en su liturgia iniciatoria con la segunda unción y no la hubiera separado de ella como de hecho lo hizo¹⁶⁹.

Concluyendo: la CE de Hipólito constituye, pues, un testimonio *litúrgico* de gran valor para la solución del espinoso problema sobre el carácter y el sentido de la (primera) unción pb. occidental¹⁷⁰.

¹⁶⁸ 22, 1 ss.: Dix 38 s.

¹⁶⁹ H. Elfers reafirmó más tarde (en una crítica al libro de B. Welte) su tesis sobre la unción pb. en el rito antiguo occidental de la iniciación: *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, Theol. und Glaube, 34 (1942), 334-341. Añade (ibid., 334) que en general se había recibido favorablemente el resultado de su estudio. Recientemente A. Stenzel (*Die Taufe*, o. c. 127-130; 170; 182) se adhiere a la opinión de Elfers.

¹⁷⁰ Hace poco salió a luz un nuevo y monumental estudio sobre la liturgia de Hipólito que, al mismo tiempo, intenta revisar los datos biográficos de este escritor generalmente admitidos hasta ahora como verídicos. Se trata del libro de J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte - Ses documents - Son titulaire - Ses origines et son caractère* (Orientalia Christiana Analecta 155), Roma, 1959. Cfr. J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments*, Gregorianum, 42 (1961), 290-302. El P. Hanssens admite que se ha de atribuir a Hipólito la *Tradición apostólica* cuyo epígrafe se lee en la famosa estatua de Letrán. Pero, por otra parte, pone en duda las afirmaciones de los historiadores modernos de que Hipólito haya sido romano de nacimiento, obispo, antipapa, santo y mártir. Según Hanssens hay más de una razón para creer que Hipólito fue un egipcio, alejandrino de educación, más tarde admitido en el clero romano y encargado de atender algunas de las iglesias urbanas.

La *liturgia* de Hipólito es —en su base por lo menos— una liturgia alejandrina. Sobre la *doble unción* pb. (que aquí únicamente nos interesa, dice Hanssens lo siguiente (o. c. 141; 445-447; 471-480):

1) El hecho de que los "Cánones de Hipólito" no refieren la existencia de la segunda unción, hace surgir una cierta duda sobre su presencia en el texto originario de la *Tradición Apostólica* de Hipólito (o. c. 471).

2) Si se admite que en realidad la *Tradición Apostólica* en su redacción originaria haya contenido ya el relato sobre la doble unción pb. ¿qué es lo que habría que decir (según Hanssens) sobre su sentido y su relación con la (primera) unción pb. del rito romano iniciatorio? Ambas unciones

Que este testimonio litúrgico no contradice a la significación simbólica de los distintos ritos iniciatorios y los efectos a ellos atribuidos, se ha de demostrar en el siguiente capítulo.

de la CE de Hipólito forman, junto con la imposición de la mano, una estricta unidad, constituyendo ese triple rito el signo sacramental de la confirmación que complementa el bautismo. Correspondiendo la unción pb. romana (de la época que consideramos) a la primera unción pb. de Hipólito, síguese que tanto una como la otra se han de considerar como pertenecientes al rito confirmatorio. Parece que el origen de la segunda unción pb. en la liturgia de la CE de Hipólito tiene su explicación en una obra personal del mismo. Su intención fue unir la unción (por medio de una repetición) con la consignación, que de otra manera hubieran quedado separadas entre sí por la imposición de la mano. Se podrá creer que el rito de la segunda unción pb. en la liturgia de Hipólito haya motivado de algún modo su introducción en el ceremonial romano, cuyo intermediario habría sido el *Sacramentario Gelasiano*, conjuntamente con el *Ordo Romanus* A. XI. (Hanssens, o. c. 480), ya que el decreto de Inocencio I no hay que entenderlo necesariamente de una *doble* unción (o. c. 474 s.).

Pues bien: ¿desvirtúan las afirmaciones del P. Hanssens lo que dijimos sobre el rito de la segunda unción pb. en la liturgia de Hipólito y su relación con el rito romano iniciatorio?

La ausencia de una referencia de la segunda unción pb. sólo en los "Cánones de Hipólito" (Cfr. Hanssens, o. c. 134-139) ¿será suficiente para poner en duda su autenticidad en el texto originario de la *Tradición apostólica*, teniendo en cuenta que está relatada claramente por la *Ordenanza eclesiástica (Constitución egipéiaca)* y el *Testamento del Señor* (Hanssens, o. c. 141)? Nótese que también el P. Hanssens (o. c. 3) considera la *Ordenanza eclesiástica* como documento que ha conservado particularmente puro e íntegro la *Tradición apostólica* de Hipólito. Significa, pues, el silencio sobre la segunda unción en los Cánones de Hipólito su *negación*, o no podrá (en la época de la redacción de los Cánones) *implicar* el término "signatio frontis", que junto con la imposición de la mano del obispo expresa la acción confirmatoria, el empleo de una unción? (Cfr. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, o. c. 158-160; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 131 s.).

Admitida la autenticidad del texto en cuestión, se plantea la pregunta sobre el *sentido* de la segunda unción pb. en Hipólito. No hay duda que esta segunda unción (que se aplica después de la imposición de la mano, siendo así claramente separada de la inmersión) pertenece al rito confirmatorio, conforme a la liturgia alejandrina (cfr. H. Elfers, o. c. 127-160; A. Stenzel, o. c. 130 ss.) cuyo influjo en Hipólito confirma el estudio de Hanssens (o. c. 343-511). Pues bien: ¿por qué puso Hipólito esa segunda unción en su liturgia iniciatoria? ¿Sólo para unir la primera unción, suponiendo que ésta pertenecía al rito confirmatorio, con la consignación del segundo sacramento (como opina Hanssens, o. c. 480)? ¿O porque, al contrario, veía en esa unción un rito de índole intrínsecamente distinta de la primera unción, cuya importancia particular le motivó a adoptarla. Parece que ésta ha sido la razón de su proceder. La consignación sólo tenía una función accesoria, de un rito final (Cfr. J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 335; H. Elfers, o. c. 106 ss.). Por lo tanto Hipólito no tenía una razón especial para unir, precisamente con este rito, la primera unción pb. en el caso que en realidad la hubiera considerado como perteneciente al rito confirmatorio; si no la hubiera unido inmediatamente con la imposición de la mano (rito de relieve en la acción confirmatoria) poniéndola *antes de ella*, lo que de hecho no hizo.

El simbolismo de la unción posbautismal

Volvamos a la tesis de B. Welte cuyo intento es probar que la unción pb. del primitivo rito iniciatorio romano pertenece a la imposición de la mano y no al bautismo. La base fundamental de su argumentación constituye el simbolismo expresado por la unción, comparado con los efectos que los textos bíblicos y patrísticos atribuyen a la inmersión por una parte, y a la subsiguiente imposición de la mano, por otra parte. Según Welte hay concordancia del simbolismo y de efecto únicamente entre la unción y el rito de la imposición de la mano, pero no entre el bautismo y la unción. La unción (metafórica) de la Escritura y real de la liturgia pb. primitiva, simbolizan una comunicación del Espíritu, la cual los testimonios antiguos no atribuyen al bautismo, sino sólo a la imposición de la mano confirmatoria ¹⁷¹. Por lo tanto, la unción se relaciona con este rito y no con el bautismo ¹⁷².

Empero, esta afirmación no se prueba, ni por la Escritura, ni por la tradición ¹⁷³.

Si bien es verdad —para comenzar a considerar la doctrina respectiva de la *Escritura*— que los Hechos de los Apóstoles distinguen claramente entre el bautismo de agua, que da el perdón de los pecados ¹⁷⁴ y la imposición de la mano para la comunicación (plena) del Espíritu ¹⁷⁵, no es menos verdad que,

¹⁷¹ Welte advierte que esta afirmación no implica una contradicción real con la fe, ya que se trata —como dice— de inmediato, sólo de una diferencia en la manera de expresarse, que fácilmente puede ser allanada por conclusiones e ideas contenidas en los mismos pensamientos de los Padres (o. c. 73 s.).

¹⁷² Prescindimos de algunos argumentos complementarios que Welte aduce en su libro (74-80), para probar su tesis.

¹⁷³ Véase el art. ya cit. de H. Elfers, *Theol. und Glaube*, 34 (1942), 334-341; O. Casel, *Archiv für Liturgiewissenschaft* (Regensburg, 1950), 327-328. Ambos autores se refieren expresamente al libro de Welte. - La tesis unilateral (sostenida una vez más por G. Dix, *The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster, 1948) que atribuye al bautismo el perdón del pecado (sin comunicación del Espíritu) y sólo a la confirmación el don del Espíritu, la refutó ampliamente G. W. H. Lampe, *The seal of the spirit*, London, 1951; cfr. la reseña a este libro, hecha por J. Daniélou, *RechSR*, 38 (1951), 286-289. - Sobre la discusión en torno al problema en cuestión, orienta J. Crehan, *Ten years work on baptism and confirmation 1945-1955*, *Theol. Studies*, 17 (1956), 494-515.

¹⁷⁴ Hech. 22, 16.

¹⁷⁵ Hech. 8, 15-17; 19, 5 s.

según su autor, ya el bautismo de agua otorga una primera y fundamental comunicación del Espíritu. Decisivo al respecto es el texto de 2,38¹⁷⁶. Se trata del bautismo “In nomine Iesu”¹⁷⁷, “in remissionem peccatorum”¹⁷⁸, o sea, del bautismo de agua. La cuestión es, si la prometida comunicación del Espíritu Santo (“et accipietis donum Spiritus Sancti”) es un efecto de dicho bautismo de agua, o si es un efecto de otra acción distinta del bautismo, como afirma Welte que lo sea¹⁷⁹. Pero tenemos que decir que el descenso del Espíritu es, según el texto de 2,38, un don del mismo bautismo de agua. No se hace ninguna alusión a un rito complementario de la inmersión (comunicativo del Espíritu) en oposición a 8, 17 y 19,6 donde se lo menciona expresamente. S. Pedro tampoco dice: *después* recibiréis el Espíritu Santo. El *kai* del texto 2,38 une, pues, estrechamente la comunicación del Espíritu con el bautismo de agua, y tiene aquí un sentido consecutivo que se ha de traducir de esta manera: y *así* recibiréis el don del Espíritu Santo¹⁸⁰. Esta interpretación de 2,38 no se opone a 8,15 ss. y 19,6. Aunque el autor sagrado no habla en estos textos de una comunicación (inicial) del Espíritu, dada por la inmersión, tenemos que presumir que la *supone*, según la interpretación de 2,38 que acabamos de indicar.

La misma doctrina encontramos también en S. Pablo: incluso Welte admite que los textos de 1 Cor. 12.13¹⁸¹, 1 Cor.

¹⁷⁶ “Paenitentiam inquit (S. Petrus) agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum et accipietis donum Spiritus Sancti”.

¹⁷⁷ Cfr. Hech. 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16; 1 Cor. 1, 13.15; 6, 11; 10, 2; Gal. 3, 27; Rom. 6, 3. Sobre el bautismo “in nomine Jesu” cfr. 9. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 23-27.

¹⁷⁸ Cfr. Hech. 22, 16.

¹⁷⁹ O. c. 15.

¹⁸⁰ El *kai* tiene preferentemente, después de un imperativo, tanto según el griego clásico como neotestamentario, un sentido consecutivo. Cfr. Blatz-A. Debrunner, *Neutestamentl. Grammatik*, § 442, 2; F. Zorell, *NT Lexicon Graecum*², 274 Ic. Véase además A. Oepke, *Bapt*, ThWbNT (Kittel), I (1933), 541; L. Pirot y A. Clamer, *La sainte Bible*, XI/1 (París, 1949), 65; G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit* (London, 1951), 33; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 8 s.; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 126.

¹⁸¹ “Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus. sive Iudaei sive gentiles, sive servi sive liberi, et omnes in uno

6,11¹⁸² y ante todo de Tito 3,4-7¹⁸³, no son favorables a su sentencia¹⁸⁴. Este último texto es en realidad el más probativo. S. Pablo resume en admirable síntesis los frutos del bautismo, principio de una vida nueva¹⁸⁵. La afirmación, defendida por J. Belser¹⁸⁶ (a la cual también Welte se inclina¹⁸⁷) que refiere la efusión del Espíritu, ya no al baño del bautismo, sino a una (supuesta) subsiguiente imposición de la mano, no tiene probabilidad ninguna. El texto habla de la gracia *santificante*: Dios nos *salvó* por el baño de regeneración¹⁸⁸ y de renovación a fin de que *justificados* por la gracia (y confiriéndonos así la filiación adoptiva) vengamos a ser *herederos* de la vida eterna. El baño del bautismo produce una regeneración¹⁸⁹ o sea un segundo nacimiento, mediante una renovación interna en el Espíritu, descrita como una creación, como la producción de un nuevo ser, como una metamorfosis¹⁹⁰. La copiosa efusión del Espíritu (que menciona el v. 6 y 7^a) se relaciona íntimamente con el baño de regeneración y de renovación, puesto que ella nos justifica en el presente, haciéndonos hijos adoptivos de Dios y dándonos la

Spiritu potati sumus". Cfr. E. B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens* (Paris², 1956), 329.

¹⁸² "Et haec quidam fuistis; se dabluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri". Cfr. E. B. Allo, *o. c.* 138.

¹⁸³ "Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae".

¹⁸⁴ *O. c.* 17.

¹⁸⁵ Cfr. F. Prat, *La théologie de Saint Paul II*, o. c. 311.

¹⁸⁶ *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung* (Freiburg i. Br., 1912), 6.

¹⁸⁷ *O. c.* 17.

¹⁸⁸ "Dieu désormais sauve les hommes par un bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit, ce qui s'entend du baptême selon l'opinion unanime des exégètes": C. Spicq, *Saint Paul, Les épîtres pastorales* (Paris², 1947), 282.

¹⁸⁹ Cfr. J. Dey, *Palíngenesia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5*, Münster, 1937; C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, o. c. 277-279; J. Freundorfer, *Regensburger NT*, VII (Regensburg, 1950), 259-260.

¹⁹⁰ Cfr. 2 Cor. 5, 17; Gal. 5, 16; Rom. 12, 2; 2 Cor. 3, 18; Ef. 2, 15; 4, 21; Col. 3, 10, etc.

esperanza de obtener en el futuro la vida eterna como herencia de la filiación divina (v. 7b. c.) ¹⁹¹.

Es falso, pues, afirmar que en la Escritura no se hable de modo expreso de una comunicación del Espíritu efectuada ya por el bautismo de agua, y, por lo tanto —lo que nos interesa demostrar—, se debe admitir que no hay dificultad en relacionar la unción pb. (que también simboliza el don del Espíritu) con el baño bautismal ¹⁹².

Lo que así constatamos por la Escritura, se confirma por la tradición. Aunque se puede conceder que la doctrina sobre los efectos del bautismo no ha estado siempre enteramente clara en la conciencia de algunos escritores eclesiásticos ¹⁹³, sin embargo no se puede decir que los textos de la tradición en su totalidad desconozcan una comunicación del Espíritu hecha por el bautismo de agua.

De mediados del siglo segundo data el escrito del *Pastor de Hermas*. En la novena semejanza vuelve a hablar sobre la imagen o el símbolo de la torre que significa la Iglesia (c. 12). Nadie entrará allí, si no recibe el sello del Hijo de Dios (16,2,3): “porque antes —me dijo (el Pastor)— de llevar el hombre el sello de Hijo de Dios, está muerto; mas una vez que recibe el sello, depone la mortalidad y recobra la vida. Ahora bien, el sello es el agua y, consiguientemente, bajan al agua muertos y salen vivos” ¹⁹⁴. No hay duda que “el agua” significa aquí el bautismo

¹⁹¹ “Belser estime que cette proposition (v. 6) évoque la confirmation distincte du baptême signalé au verset précédent; hypothèse absolument gratuite malgré les raisons que l’auteur essaie de faire valoir”: C. Spicq, *Saint Paul, Les épîtres pastorales*, o. c. 288, nota 1. Cfr. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (München, 1950), 8-14.

¹⁹² En su libro *The seal of the Spirit*, o. c. (3-94) G. W. H. Lampe hace un extenso análisis de los textos bíblicos respect., a la luz del cual ampliamente prueba que la Escritura atribuye al bautismo una verdadera comunicación del Espíritu. Lamentablemente el autor no da el correspondiente relieve al otro sacramento iniciatorio, que es la confirmación, la cual efectúa de manera particular la comunicación del Espíritu.

¹⁹³ Cfr. G. W. H. Lampe, o. c. 149-190. El ejemplo más manifiesto de cierta confusión al respecto es el libro “De Rebaptismate”.

¹⁹⁴ Texto cit. según la trad. de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, B.A.C. (Madrid, 1950), 1071. Cfr. A. Benoit, *Le baptême au II^e siècle*, o. c. 121 s.

de inmersión. Este rito comunica “la vida”, al cual pertenece —según Hermas— la posesión del Espíritu ¹⁹⁵.

En el siglo siguiente reafirma S. Cipriano la misma doctrina ¹⁹⁶, la cual encontramos también en los escritores de los siglos posteriores ¹⁹⁷, incluso en los testigos tan importantes para la teología y liturgia bautismal occidental del siglo cuarto y quinto, como lo son S. Ambrosio ¹⁹⁸, y S. Agustín ¹⁹⁹.

Concluyendo, pues, podemos decir lo siguiente: las últimas controversias y publicaciones en torno a la cuestión sobre el sentido de la unción pb. dentro de la primitiva iniciación cristiana han confirmado la tesis ya hace muchos años defendida por el

¹⁹⁵ Cfr. Comp. 5, 7 (Funk, 543); véase el artíc. de F. Barberet sobre la fórmula “vivir en Dios” en el Pastor de Hermas, RechSR, 46 (1958), 379-407.

¹⁹⁶ “Per baptisma autem Spiritus Sanctus accipitur, et sic baptizatis et Spiritum Sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur”: *Epist.* 63, 8. Que S. Cipriano habla en este texto del bautismo en el sentido restringido y no de la totalidad del rito iniciatorio consta claramente por el contexto, el cual se refiere manifiestamente al bautismo de agua. Cfr. H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung*, a. c. 339; G. W. H. Lampe, o. c. 170-178. Cuando pues S. Cipriano contrapone al bautismo, sacramento de regeneración, la imposición de la mano como sacramento de la comunicación del Espíritu (cfr. *Epist.* 74, 7), no implica esta oposición —como podría parecer— la afirmación que *solamente* la imposición de la mano comunica el Espíritu; lo que se quiere decir es que la confirmación efectúa una comunicación *particular*, más efusiva del Espíritu (cfr. *Epist.* 74, 5).

¹⁹⁷ Cfr. G. W. H. Lampe, o. c. 193-214.

¹⁹⁸ En su tratado *De Spiritu Sancto*, lib. III, c. 10 (PL, 16, 791) pregunta el obispo milanés: “Quis est qui nascitur de Spiritu, et efficitur Spiritus, nisi qui renovatur Spiritu mentis suae? Hic est utique (contesta el Santo) qui per *aquam* regeneratur et Spiritum Sanctum; quoniam per *lavacrum* regenerationis et renovationis Spiritus sancti spem vitae capimus aeternae”. El texto alude manifiestamente a Tito, 3, 5.

¹⁹⁹ “Quomodo exaudit (Deus) homicidam deprecantem, vel super aquam Baptismi, vel super oleum, vel super Eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent etiam per homicidas, id est per eos qui oderunt fratres, etiam in ipsa intus Ecclesia. Cum dare nemo possit quod non habet; quomodo dat homicida Spiritum sanctum? Et tamen ipse intus etiam baptizat. Deus ergo dat etiam ipso baptizante Spiritum sanctum”. *Contra Donatist*, lib. V, c. 20, PL, 43, 190 s. S. Agustín enumera en este texto diversos ritos que el pecador (homicida) no sólo administra (como el hereje) válida, sino también fructuosamente. Entre estos ritos figura también el *agua* del bautismo, es decir el rito bautismal en el sentido estricto. Con este rito se ha de vincular la comunicación del Espíritu, de la cual se habla en la última parte del texto, donde no se menciona otro rito, sino el del bautismo.

P. Galtier: la (primera) unción pb. del rito iniciatorio occidental pertenece al rito del bautismo de agua y no al rito de la confirmación. Recién Inocencio I. († 417) menciona, por primera vez (con certeza ²⁰⁰) una unción confirmatoria (D. 98).

En esta discusión sobre el significado de la unción pb. occidental tiene, sin duda, el rito iniciatorio de la CE de Hipólito una importancia indiscutible. Hipólito vincula la (primera) unción pb. (idéntica con la unción pb. romana) —como vimos— *litúrgicamente* de modo manifiesto con el baño bautismal, con el cual forma así una unidad *ritual* y por lo tanto *también de sentido*. Al contrario, la *segunda* unción pb. que menciona Hipólito, pertenece al rito confirmatorio, ya que se la aplica *después* de la imposición de la mano, por la cual se invoca la efusión del Espíritu. Es del todo probable que esta segunda unción pb. fuera más tarde introducida en la liturgia romana bajo influjo de la CE de Hipólito, que de su parte se habrá inspirado en la liturgia alejandrina.

El *simbolismo* de la unción pb. —por otra parte— que expresa la comunicación del Espíritu, no se opone a que este rito sea relacionado con el bautismo, ya que también éste trasmite de manera inicial), según el testimonio de la Escritura y de la tradición, el don del Espíritu. Mientras el rito del baño indica más bien la purificación y la liberación del pecado, simboliza la unción subsiguiente de manera altamente expresiva la santificación positiva del neófito en el Espíritu Santo y su incorporación al linaje real de la nueva alianza.

c) Aplicación a la tesis de d'Aussac

Aplicando ahora el resultado establecido sobre el sentido de la unción pb. a la tesis de d'Aussac, no hay más que decir que su explicación del rito reconciliador de los herejes no descansa sobre un fundamento sólido, y que, por lo tanto, su tesis no presenta una solución viable al problema en cuestión. Si el rito confirmatorio occidental en los primeros siglos ha consistido únicamente en la imposición de la mano (sin unción), no

²⁰⁰ Cfr. nota 134.

es posible (como d'Aussac lo hace) afirmar, por una parte, que hay identidad material y formal entre la imposición de la mano de la iniciación y el mismo rito de la reconciliación de los herejes, y negar, por otra parte, que el acto de la reconciliación no haya significado una confirmación o reconfirmación.

Los argumentos de d'Aussac con los cuales pretende probar que la unción pb., ya a partir del siglo tercero, pertenecía al rito confirmatorio, quedan refutados en lo sustancial por lo que ya hemos expuesto sobre la controversia respectiva, y por lo tanto nos limitaremos a añadir sólo unas notas complementarias.

El autor afirma que los efectos atribuidos a la imposición de la mano no denotan todos los efectos de la confirmación, los cuales sólo junto con el simbolismo rico y profundo de la unción se expresarían de manera suficiente. Por lo tanto, el rito de la imposición de la mano no se habría de considerar como rito *total* de la confirmación ²⁰¹. Es ante todo “el carácter indeleble” que la confirmación imprime en el alma del neófito, el que no se derivaría de la imposición de la mano, sino más bien de la crismación (o de la consignación), en cuanto ella expresaría en la liturgia antigua la impresión de un sello espiritual (que no se descubriría en el simbolismo de la imposición de la mano). En suma: es sólo la unción, en cuyo simbolismo misterioso se nos representarían todos los dones del Espíritu, que obtenemos por la confirmación (comunicación del Espíritu, participación en el sacerdocio real de Cristo y el sello espiritual). Al lado de este rito tan expresivo de la realidad efectuada por el segundo sacramento, y al cual los autores antiguos dan un relieve tan particular y acentuado dentro de la acción iniciatoria, desempeñaría la imposición de la mano sólo un papel de orden secundario.

Acerca de estas razones del autor poco nos queda que decir. El símbolo sacramental representa, sólo con los rasgos más característicos, la realidad sobrenatural en él contenida y por lo tanto, de la ausencia de expresión simbólica para un determinado efecto no se deduce que tal efecto no se produzca. La existencia del carácter sacramental de la confirmación se demuestra por la initera-

²⁰¹ O. c. 66-78.

bilidad de este sacramento, la cual consta independientemente de la cuestión del *rito* confirmatorio ²⁰².

En lo concerniente a la riquísima expresión simbólica de la unción pb. señalamos —como ya lo hicimos— ²⁰³ que nada se opone a que sea relacionada con la inmersión, tal cual ésta es conceptualizada en sus efectos positivos por la tradición y la Escritura. Como la unción es un signo sumamente ilustrativo del efecto positivo del bautismo, se explica fácilmente la gran importancia que se le atribuía dentro de la acción iniciatoria.

En lo que toca a la evolución de la unción pb. a partir del siglo quinto, destaca d'Aussac ²⁰⁴ con razón la importancia que tiene el decreto de Inocencio I (D. 98) que habla de una segunda unción, ciertamente perteneciente al rito confirmatorio. Pero esta segunda unción no se puede concebir —lo que ya probamos ²⁰⁵— como una simple prolongación de la primera unción (como d'Aussac lo supone), sino que es un *novum*, y, por lo tanto, no puede servir como punto de referencia para determinar el sentido de la unción ya anteriormente existente en el rito occidental de la iniciación.

Habiendo, pues, examinado el supuesto necesario de la tesis de d'Aussac (es decir, la pertenencia de la unción primitiva pb. al rito confirmatorio), y habiendo demostrado la improbabilidad de su existencia, analizaremos directamente en el siguiente capítulo las interpretaciones que propone sobre los textos concernientes a la reconciliación de los herejes, y probaremos que las mismas, a la luz de una reflexión serena, no logran tampoco acreditar la posición que adoptó en el problema sobre el sentido del antiguo acto reconciliador del disidente iniciado fuera de la Iglesia.

²⁰² Cfr. J. Mulders, *Charakter (sakramentaler)*, LThK², II, 1020-1024.

²⁰³ Cfr. C/III/1b el cap. sobre el simbolismo pb.

²⁰⁴ O. c. 79-86.

²⁰⁵ Cfr. C/III/1b.

2. Intento de verificación histórica

a) Tradición patristica en el siglo tercero:

*La controversia bautismal*²⁰⁶

Ya hemos hablado brevemente sobre la causa, el sentido y desarrollo de la controversia bautismal entre Roma y Africa, y su importancia para el problema que nos ocupa²⁰⁷. Según d'Aussac, el objeto de toda la discusión por parte de Cipriano y también del Papa Esteban, habría sido únicamente la cuestión de la validez o invalidez total o sólo parcial de los ritos iniciatorios administrados en la herejía (bautismo, unción, imposición de la mano)²⁰⁸. Sólo a la luz de esta suposición fundamental se podría entender el punto de arranque de los argumentos que utiliza Cipriano contra Roma, y sería un vano intento afirmar que Cipriano se haya podido engañar en una cuestión tan importante, como en realidad lo fue la controversia bautismal, sobre el proceder de la praxis romana. La imposibilidad de un malentendido de parte de Cipriano se confirmaría por el hecho de que también su partidario en la lucha, Firmiliano de Cesarea, haya interpretado como él el decreto del Papa Esteban. Cipriano mantuvo, pues, que todos los ritos de la iniciación aplicados en la herejía eran inválidos, quedando sin eficacia ninguna, y por lo tanto exigió su repetición total, ya que por una parte defiende (como principio fundamental de su eclesiología) que el Espíritu Santo no está fuera de la Iglesia y, por otra parte, no distingue entre la validez y la fructuosidad del sacramento. El Papa Esteban —por el contrario— habría distinguido entre las diversas partes de la inicia-

²⁰⁶ O. c. 107-124.²⁰⁷ Cfr. B/I.²⁰⁸ "En réalité, la controverse ne portait pas sur la suffisance ou l'insuffisance de l'imposition des mains pour la justification des hérétiques mais uniquement et fondamentalement sur la valeur ou la nullité globale de tous les rites de l'initiation pratiqués dans l'hérésie: baptême, onction, imposition. Cyprien prend parti pour la nullité totale et, conséquemment, veut que l'on réitère le baptême comme les autres rites. Étienne, à l'opposé, distingue entre les diverses parties de l'initiation et, admettant l'efficacité de l'ablution, il se contente de renouveler l'imposition des mains": O. c. 112. El autor se opone pues diametralmente a la posición adoptada por P. Galtier; cfr. nota 110.

ción, ordenando sólo la repetición de la imposición de la mano “in Spiritum Sanctum”, carente de todo valor fuera de la Iglesia ²⁰⁹.

Esta imposición de la mano no tiene por lo tanto un efecto penitencial, sino es formalmente idéntico con el mismo rito de la iniciación (el cual caracterizó Tertuliano así: “advocans et invitans Spiritum Sanctum” ²¹⁰), aunque —según la suposición de d’Aussac sobre los signos rituales de la confirmación, no coincide sencillamente con el rito del segundo sacramento.

En el fondo versaría todo este debate entre Roma y Cartago en torno a la unidad entera y absoluta de la iniciación, y a la distinción (y aun separación) posible de sus partes respectivamente. Mientras el Papa Esteban creía en la compatibilidad de la unidad con la distinción (y aun separación) de las diversas partes de la iniciación y sus efectos, consideraba Cipriano todos sus elementos como *un todo* estricto e indisoluble, internamente sellado por el Espíritu Santo, por demás sólo existente en la Iglesia verdadera: “Baptismus unum, Spiritus Sanctus unus et una Ecclesia” ²¹¹. Esta vinculación, pues, entre los diversos ritos iniciatorios es, según el obispo de Cartago, tan firme, que no se puede administrar (por separado y aisladamente) *ningún* rito de la iniciación *sin* que se apliquen también los *otros ritos* ²¹².

La perspectiva general que da d’Aussac a la disputa bautismal parece ser la verdadera, en cuanto se refiere a la mente de Cipriano: el metropolitano cartaginés identifica el rito reconciliador, prescrito por Roma para la reconciliación de los herejes, con la imposición de la mano iniciatoria. Esta es la hipótesis en que reside la base de sus argumentos contra su adversario, sinte-

²⁰⁹ Ibid., 113.

²¹⁰ *De bapt.*, VIII, 1 (CChr, I, 283).

²¹¹ *Epist.* 70, 3.

²¹² “Plus fondamentalement, c’était le problème de l’unité de l’initiation et de la distinction de ses éléments qui était alors en jeu. Tandis qu’Étienne pensait que cette unité se concilie avec la distinction, voire même la séparation, des partis qui la composent et de leurs effets respectifs, Cyprien rattachait entre eux tous ces éléments, qui se compénétraient à ses yeux. - De ce chef, pour l’évêque de Carthage, un lien indissoluble rendait à tel point solidaires les uns des autres les divers anneaux dont se compose la chaîne baptismale que, si l’un d’entre eux venait à manquer, c’est tout l’ensemble qui était détruit et qu’il fallait restaurer. Conclusion d’une incontestable logique”: O. c. 115.

tizándolos con esta fórmula precisa: no se puede declarar *una* parte de la iniciación como válida y no admitir lo mismo para la otra parte, o sea, para la imposición de la mano ²¹³. En lo que se refiere a este aspecto de la explicación de la mentalidad de Cipriano, los argumentos de d'Aussac son valederos, contrariamente a lo que opina Galtier ²¹⁴. Pero negamos que este enfoque del tema controvertido traduzca la mentalidad del Papa Esteban.

El Papa Esteban llama al rito reconciliador del hereje, imposición de la mano "in paenitentiam"; Cipriano denomina al mismo rito como un rito "ad Spiritum Santum". La diferente terminología no implica sólo una discrepancia de puro nombre, sino que aparece en un plano más hondo, cuando se precisa con mayor exactitud la posición romana, como intentaremos hacerlo en la segunda parte de este artículo.

Entre tanto indicamos sólo en síntesis los puntos más objetables de la interpretación que propone d'Aussac, pero, por los cuales, suficientemente se demuestra, como nos parece, lo problemático de la explicación del rito reconciliador sostenida por él en lo que respecta a la controversia entre Roma y Cartago.

Aun suponiendo la opinión de nuestro autor sobre la índole de la imposición de la mano iniciatoria (es decir, que ella por sí sola no formaba el rito confirmatorio), no evitaría, su interpretación del rito conciliador, las dificultades que enfrenta la sentencia que explica este acto por una simple (re-)confirmación.

Efectivamente, ¿cómo se explicaría que el Papa Esteban haya ordenado como rito reconciliador de los herejes una imposición de la mano "in paenitentiam", si ella no hubiera tenido ningún efecto penitencial? ¿Por qué razón no habría hablado sólo y siempre de una imposición de la mano "in Spiritum Sanctum", ya que éste era el término que de manera exclusiva se utilizaba para denominar la imposición de la mano iniciatoria?

Constatamos también que la tradición más antigua consideraba el rito iniciatorio, por una parte, como una estricta unidad total, y por otra parte (una vez válidamente administrado)

²¹³ Cfr. nota 114.

²¹⁴ Cfr. C/II.

como initerable en esta su totalidad ²¹⁵. Precisamente la argumentación de S. Cipriano en su controversia bautismal, que se fundamenta en la suposición de que la acción iniciatoria es una e indivisible, constituye un testimonio elocuente de esta mentalidad anti-gua sobre la teología iniciatoria. Por esta misma razón sería muy difícil admitir (aunque no se identificara la imposición de la mano iniciatoria con la confirmación) que se hubiera repetido una parte de la iniciación en el acto reconciliador de los herejes.

Tampoco vale objetar que un rito “in Spiritum Sanctum” (como en Cartago se entendía el acto reconciliador del hereje impuesto por Esteban ²¹⁶) no sea susceptible de interpretarse como rito penitencial. Que esta objeción no tiene fundamento, ni en la Escritura ni en la tradición, lo ha probado el P. Galtier de manera irrefutable.

Es cierto (como sostiene d'Aussac ²¹⁷ que el anónimo del escrito “De Rebaptismate” identificó formalmente —como Cipriano— el acto reconciliador de los herejes con el rito de la imposición de la mano de la iniciación. Pero, si, como parece, no se puede admitir que la interpretación de Cipriano refleje el verdadero parecer del Papa Esteban, vale entonces decir lo mismo del autor anónimo del libro “De rebaptismate”. Más aún: para justificar la praxis romana (mal entendida) arguye el anónimo —como ya hemos visto— con una singular teoría iniciatoria (el bautismo por *sí sólo nunca* da al Espíritu Santo, sino que éste sobreviene por la subsiguiente imposición de la mano), por la cual quedaría aclarada la razón de por qué, en la herejía, se puede administrar el bautismo válidamente, mas no la subsiguiente imposición de la mano “in Spiritum Sanctum”, pues Este no se halla fuera de la Iglesia y, por lo tanto, ese rito se habrá de repetir en el acto reconciliador ²¹⁸. Pues bien: esta teoría bautismal no corresponde a la teología iniciatoria del Papa Esteban, que expresamente atribuye ya al bautismo de inmersión un efecto

²¹⁵ Cfr. A/II/2a.

²¹⁶ *Epist.* 69, 11; 72, 1; 73, 6; 74, 5; *Sent. episc.* 5, 24.

²¹⁷ O. c. 116-123.

²¹⁸ Cfr. C/II.

positivo de santificación ²¹⁹, lo cual prueba que el anónimo no es un intérprete fiel de la mente romana en el problema de la reconciliación de los herejes.

En una palabra: las pocas observaciones que señalamos demuestran que es difícil, o más bien imposible, —aun prescindiendo de la cuestión del rito confirmatorio— reconstruir, sobre la base de la teoría de d'Aussac, el verdadero pensamiento que ha guiado al Papa Esteban en su ardua disputa con el obispo de Cartago sobre el modo de reconciliar a los herejes iniciados fuera de la Iglesia.

l) Tradición patristica en el siglo cuarto y quinto: *S. Jerónimo*

El problema de la reconciliación de los herejes no ha sido ajeno tampoco a S. Jerónimo, que lo discute en uno de sus primeros escritos controversistas que lleva el título: *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* ²²⁰. Limitemos nuestra atención, por ahora, únicamente, a los argumentos que d'Aussac pretende deducir de él en favor de sus tesis ²²¹.

El Santo entabla en este su tratado un animado diálogo por boca de un "ortodoxo" (S. Jerónimo) con un luciferano (adepto de Lucifero de Cagliari) sobre la cuestión de cómo se debía admitir a los arrianos a la comunión y a la paz salvadora de la Iglesia. El empleo de argumentos *ad hominem*, que no siempre corresponden al real y verdadero parecer de Jerónimo, se explica por la situación dialogística polémica de su escrito.

El desacuerdo existe respecto a los clérigos provenientes del arrianismo que, según el luciferano, podrían ser reconciliados sólo a condición de que desistiesen de los derechos de su ordenación.

²¹⁹ Esteban atribuye, según Cipriano, al bautismo de los herejes (a fortiori al bautismo administrado dentro de la Iglesia): "gratia Christi, regeneratio (caelestis) secundae nativitatis, remissa (remissio) peccatorum", un "innovari et sanctificari": *Epist.* 73, 4. 16. 17. 18. 20; 74, 5. 6. 7; 75, 8. 9. 12. 14. 16. 17. 18. 22. 23. 25. Nótese lo siguiente: Esteban apela en su disputa con Cartago a la tradición. Pues bien: según la tradición romana que expresa por ej. el Pastor de Hermas —escrito que gozaba de una extraordinaria estima— ya el bautismo de agua comunica al Espíritu, como hemos visto, cfr. A/II, 2a.

²²⁰ PL, 23, 155-182.

²²¹ O. c. 126-132.

Empero, este rigorismo había sido rechazado por una decisión del sínodo de Alejandría del año 362, la cual Jerónimo evoca y defiende. El luciferano, por otra parte, está dispuesto a admitir al laico penitente arriano con la imposición de la mano para comunicarle el Espíritu²²², sin exigir la repetición del bautismo. Al ortodoxo parece ser contradictoria esa posición. Si el arriano no puede dar el Espíritu, tampoco puede bautizar, ya que el bautismo sin el Espíritu es nulo²²³; por lo tanto, o se debería rebautizar al hereje, o, si se admite su bautismo, desistir de invocar sobre él por la imposición de la mano reconciliadora) al Espíritu ya recibido por el bautismo²²⁴. Para defender su criterio subraya ahora el luciferano el hecho de que también los obispos de la Iglesia (siguiendo la tradición de los apóstoles) implora por la imposición de la mano al Espíritu Santo sobre los recién bautizados, santificados en el Espíritu por el lavacro bautismal²²⁵. Jerónimo, por su parte, admite el hecho, lo justifica frente al arriano, y finalmente explica esta práctica como privilegio reservado al obispo de la siguiente manera, sin duda, algo particular:

“Quod si hoc loco quaeris, quare in Ecclesia baptizatus, nisi per manus episcopi, non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asserimus in vero baptisate tribui, disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus sanctus ad apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus, ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis”²²⁶.

²²² “Sed ego recipio laicum poenitentem per manus impositionem et invocationem Spiritus Sancti, sciens ab haereticis Spiritum sanctum non posse conferri”. PL, 23, 160D.

²²³ “Si Arianus Spiritum sanctum non potest dare, ne baptizare quidem potest, quia Ecclesiae baptisma sine Spiritu sancto nullum est”. PL, 23, 161B.

²²⁴ “Tu vero cum baptizatum ab eo recipias, et postea invoces Spiritum sanctum, aut baptizare eum debes, quia sine Spiritu sancto non potuit baptizari: aut si est baptizatus in Spiritu, desine ei invocare Spiritum, quem tunc cum baptizaretur, accepit”. L. c.

²²⁵ “An nescis etiam Ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur Spiritus sanctus? Exigis ubi scriptum sit? In actibus Apostolorum”. PL, 23, 163C.

²²⁶ PL, 23, 164C-165A.

Pues bien, d'Aussac considera este texto como básico para conocer la mente de Jerónimo respecto al problema sobre la índole del acto reconciliador del hereje. En él afirmaría el santo que la imposición de la mano pb. no representaba más que un gesto tradicional para honrar al obispo y por lo tanto, no podría ser considerado sencillamente como rito de la confirmación cuya administración pertenece al obispo como una de sus funciones necesarias y específicas. El signo propiamente sacramental de la confirmación habría sido la unción. Por consiguiente *se podría* emplear la idéntica imposición de la mano iniciatoria para el acto reconciliador del hereje, sin que se hubiera repetido por esto la confirmación. Que de *hecho* se procedía así, probaría el constante paralelo que Jerónimo establece entre ambos ritos²²⁷.

Como se ve, se han de distinguir aquí dos cuestiones: una, que se refiere al rito sacramental confirmatorio, y la otra, que toca directamente la naturaleza del acto reconciliador. La primera de las cuestiones la hemos tratado en un capítulo anterior. Dijimos que hasta los tiempos de Inocencio I (D. 98) se ha de considerar (en el occidente) la imposición de la mano como único rito del segundo sacramento. En S. Jerónimo no se constata una opinión distinta. Donde él menciona, en su opúsculo, la crismación pb., la refiere manifiestamente al bautismo como a uno de sus ritos complementarios²²⁸. Si, además, la imposición de la mano pb. por sí sola no hubiera significado en la realidad el rito constitutivo y esencial de la confirmación, difícilmente se entendería por qué los obispos hacían grandes viajes (como refiere Jeró-

²²⁷ O. c. 129-132.

²²⁸ PL, 23, 164B: "Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem sancti spiritus manum impositurus excurrat". Que los así bautizados (por los presbíteros y diáconos) recibían también (junto con el bautismo) la crismación, dice el Santo poco después (ibid., 165A): "Inde venit, ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi". Pues bien: si la crismación no hubiera pertenecido al bautismo, no se explicaría, porque no la administraba el obispo junto con la imposición de la mano confirmatoria; de esta ciertamente se trata en el texto del Santo (lo que también B. Welte supone, o. c. 69). La estrecha vinculación litúrgica de la unción con el bautismo, tan patente en este relato, demuestra que ambos ritos se relacionan entre sí.

nimo²²⁹) para aplicar a los neófitos iniciados por un simple sacerdote, una ceremonia de sólo relativa importancia.

La explicación directa del texto arriba citado, que se refiere al privilegio confirmatorio del obispo, no se puede dar sino relacionándola con el problema general sobre el origen del episcopado (en su poder de jurisdicción y de orden) según los escritos de S. Jerónimo. Sobre esta cuestión existen, como es sabido, diversas opiniones²³⁰. Sin emitir un juicio sobre esta cuestión en su totalidad (lo que excedería el marco del tema de este artículo) parece que se ha de admitir que S. Jerónimo no considera en nuestro texto la administración de la confirmación como privilegio propio del obispo en razón de un derecho divino, sino sólo por razón de una disposición eclesiástica, para afianzar la unidad y autoridad en la Iglesia. Este parece ser el sentido obvio del texto²³¹.

Es verdad, por otra parte, que el Santo establece un *paralelo* entre la imposición de la mano iniciatoria, y el mismo rito del acto reconciliador. Pero este paralelo no prueba que se trata de dos ritos formalmente idénticos, ya que tiene su explicación suficiente en el hecho de que ambos ritos son comunicativos del Espíritu, que el hereje recibe por primera vez al incorporarse a la Iglesia (por el acto reconciliador), y el neófito en la iniciación, de manera particular por la imposición de la mano confirmatoria: Por lo tanto, este paralelo no nos obliga a ad-

²²⁹ PL, 23, 164B l. c.

²³⁰ Cfr. T. Trzcinski, *Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus* (Posen, 1912), 81 ss.; F. Prat, art. *Evêques*: DTC, V (1939), 1684-1685 (amplia bibl. *ibid.*, 1700-1701); J. Fourget, art. *Jérôme*: DTC, VIII (1947), 965-975; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi, Pars altera apologetica dogmatica* (Roma, 1954), 71-94; J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, *Gregorianum* 35 (1954), 59-64; B. Botte, "*Presbyterium*" et "*Ordo episcoporum*", *Irénikon*, 39 (1956), 5-27; D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'église*, *ibid.*, 121-142, praes. 122; I. Salaverri, *De Ecclesia Christi* (S. Th. Summa, I, BAC⁴, 1958), 632-634.

²³¹ "Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet: cui si non exorsor quaedam et ab omnibus eminens datur potestas, tot in ecclesiis efficiuntur schismata quot sacerdotes"; PL, 23, 165A. Cfr. J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, a. c. 64; *idem*, *La confirmation chez les Pères*, *Maison Dieu*, Nr. 54 (1958), 29 s.

mitir (como cree d'Aussac²³²), que Jerónimo haya pensado, sin más, en una simple *identificación* de ambas acciones.

Que esta identificación no fue en realidad la perspectiva desde la cual Jerónimo contempló ambos actos, lo demostraremos en la segunda parte de este artículo, por un análisis más acabado del conjunto de los textos contenidos en el opúsculo controversista de Jerónimo.

S. Agustín

Una exposición bastante larga dedica d'Aussac al gran Doctor de Hipona, buscando, en distintos textos de sus escritos, un apoyo fundamental para su tesis sobre el sentido del antiguo acto reconciliador del hereje²³³.

S. Agustín se encuadra dentro de la tradición anterior, al afirmar que el rito de la reconciliación de los herejes es la imposición de la mano comunicativa del don del Espíritu, el cual no se puede obtener fuera de la unidad católica²³⁴. Por otra parte, distingue ahora S. Agustín (en su lucha contra los donatistas²³⁵) claramente entre un sacramento válido y un sacramento fructuoso; sólo éste puede darse *dentro* de la Iglesia, siendo ella única poseedora del Espíritu, mientras aquél puede existir también *fuera* de la unidad católica, ya que su existencia no depende de la recta fe ni de la santidad del que lo administra ni del que lo recibe²³³. He aquí la razón clara por qué se ha de rechazar el rebautismo de los herejes.

Según d'Aussac, también S. Agustín habría identificado

²³² O. c. 131 s.

²³³ O. c. 132-156.

²³⁴ "Manus autem impositio, si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur. Propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine, manus haereticis correctis imponitur": *De bapt. c. Donat.*, V, 23 (PL, 43, 193). "Non autem habent Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem: ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in Catholica Spiritus sanctus": l. c. III, 16 (PL, 43, 148). Cfr. E. Portalié, art. *Augustin (Saint)*, DTC, I, 2409.

²³⁵ Cfr. G. Bareille, art. *Donatisme*, DTC, IV, 1712 s.

²³⁶ "Nec ob aliud... visum est quibusdam, etiam egregiis viris, antistitibus Christi, inter quos b. Cyprianus eminebat, non posse esse apud haereticos vel schismaticos Baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu Sacramenti; et quia eius effectus atque

formalmente la imposición de la mano de la reconciliación con el mismo rito de la iniciación que expresa la comunicación del Espíritu. Sin embargo, esa identificación tampoco significaría una confirmación (o reconfirmación), ya que el rito confirmatorio estaría constituido, según S. Agustín, primordialmente por la unción²³⁴. Esta última afirmación no es sostenible²³⁵. D'Aussac, por lo tanto, no halla tampoco en los escritos de S. Agustín la base indispensable para su teoría sobre la índole del acto reconciliador.

Pero, aún prescindiendo de este supuesto necesario (es decir del problema del rito confirmatorio), no justifican los textos de S. Agustín, que directamente tratan del acto reconciliador del hereje, la interpretación que propone d'Aussac.

El santo doctor parece afirmar que el acto reconciliador solamente incorpora al hereje a la unidad de la Iglesia, lo cual sería una condición *sine qua non*, para que el bautismo administrado en la herejía, válida pero no fructuosamente, tuviese su

usu in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud haereticos non inveniebatur ipsum quoque Sacramentum non illic esse putabatur": *De bapt. c. Donat.*, VI, 1 (PL, 43, 197). "Dico sacramentum Baptismi et bonos et malos posse habere, posse dare, posse accipere: et bonos quidem utiliter ac salubriter, malos autem perniciose atque poenaliter; cum illud tamen in utrisque sit aequaliter integrum: atque nihil interesse ad ejus aequalem in omnibus integritatem, quanto peior id habeat inter malos, sicut nihil interest quanto melior id habeat inter bonos. Ac per hoc etiam nihil interest quanto peior id accipiat, sicut nihil interest quanto melior. Illud enim per se ipsum, et in eis qui non aequaliter justi sunt, et in eis qui non aequaliter iniqui sunt, aequaliter sanctum est": L. c. VI, 2 (PL, 43, 199). Cfr. E. Portalié, a. c., DTC, I, 2416 s.

²³⁷ O. c. 74-77; cfr. 146-155.

²³⁸ Cfr. P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, ReschSR, 2 (1911), 358-371; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 115 ss.; idem, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, TheolGl a. c. 240; B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, o. c. 56-58; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 182, nota 82, observa lo siguiente: "Da Augustin in grosser zeitlicher Nähe zur ersten klaren Bezeugung einer Firmung steht, kann man mit J. Coppens (*L'imposition des mains*, 302) in ihm einen Autor sehen, bei dem sich die Salbung als Firmritus ankündigt"; cfr. B. Busch, *De initiatione christiana secundum S. Augustinum*, EphLit, 52 (1938), 462 ss. Añadimos lo que observa W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle* (München, 1930), 172: en su amplia refutación del error donatista de que un administrador indigno impida la eficacia del sacramento de la confirmación, emplea S. Agustín 17 veces la expresión "imposición de la mano", para designar el segundo sacramento. A la unción no la menciona ni una sola vez.

pleno efecto salvador: el de perdonar el pecado y de producir la gracia de regeneración. El acto reconciliador como tal no sería, pues, un acto de índole penitencial, sino tendría únicamente el sentido de expresar la comunicación del Espíritu, obtenida por y en la unidad de la Iglesia ²³⁹. Esta interpretación del acto reconciliador la probarían, por ejemplo, los siguientes textos de San Agustín:

“Cum (haereticus aut schismaticus) se correxerit et ad societatem et unitatem Ecclesiae venerit, non iterum baptizandus est, quia ei reconciliatione ac pace praestatur ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat” ²⁴⁰.

“Tunc incipit valere idem baptismus ad dimittenda peccata, cum ad Ecclesiae pacem venerit” ²⁴¹.

Sin embargo, estos y similares textos no se hallan en relación de oposición y conflicto con la explicación del acto reconciliador de los herejes como acto penitencial. El efecto que San Agustín atribuye al rito reconciliador del disidente (la paz con la Iglesia, como signo de la paz con Dios) también lo aplica, con toda la tradición anterior, al acto de los penitentes *ordinarios*. No es aquí el lugar de tratar ampliamente sobre la índole y naturaleza del acto reconciliador del penitente a la luz de la tradición antigua. Constatamos, en breve síntesis, sólo lo siguiente, al parecer suficientemente probado y que tiene relación directa con nuestro problema, prescindiendo de múltiples ulteriores cuestiones.

Los historiadores del dogma y teólogos de tiempos anteriores consideraban la “excomunión”, antiguamente vinculada con el procedimiento penitencial, como algo accesorio a la penitencia sacramental propiamente dicha, hasta llegar a afirmar

²³⁹ “En fait, la réconciliation des hérétiques n’a pas pour but de remettre les péchés. Ce rôle appartient au baptême: ‘Baptismus quod est sacramentum remissionis peccatorum’ (*De baptis. c. Donat.*, V, 29, PL, 43, 191). C’est lui seul qui, resté un temps sans effet, produit chez l’hérétique, quand il revient à l’unité et reçoit l’Esprit, la grâce de la régénération”: O. c. 140.

²⁴⁰ *De baptis. c. Donat.*, I, 18, PL, 43, 119.

²⁴¹ *Ibid.*, III, 18, PL, 43, 146.

que la absolución sacramental se realizaba al *principio* del proceso penitencial, de tal manera que al *final* del mismo sólo se levantaba la “excomunión”, no teniendo ésta sino el significado de una pena meramente eclesiástica “in foro externo”²⁴².

Contrariamente a esta teoría, los historiadores del dogma comprenden generalmente, desde hace algunos decenios, la “excomunión” y su supresión, como elementos estrechamente vinculados con la misma penitencia sacramental; y defienden que el perdón del pecado por el poder de las llaves no se obtenía, sino *junto* con la reconciliación con la Iglesia, suprimida la “excomunión”. Esta, la así llamada penitencia pública, se considera como forma normal y básica de la disciplina penitencial de la antigua Iglesia²⁴³. La penitencia (¡no confesión!) pública comprendía dos fases. Primero se separaba al pecador de la comunidad de los fieles por una cierta “excomunión”, la cual lo mantenía alejado del misterio eucarístico, misterio central de la Iglesia y recinto más íntimo de su vida; así se hacía manifiesto, en la esfera externa y visible, la discrepancia que existe entre la Iglesia santa y un miembro pecador. El pecado tenía que cumplir, prescindiendo de casos particulares, obras penitenciales duras y prolongadas, que la Iglesia le imponía. La segunda fase del pro-

²⁴² Entre los historiadores, defendieron esta sentencia p. ej., F. Frank, *Die Bussdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh.* (Mainz, 1867), 811 ss.; F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten* (Tübingen, 1872), 368 s.; H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche I* (Mainz, 1883), 28 s.; II (Düsseldorf, 1898), 75 s.; J. Stufler, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, ZkTh, 31 (1907), 207; idem, *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, ZkTh, 33 (1909), 245, etc. - Entre los teólogos, fueron defensores de esta sentencia, p. ej., D. Palmieri, *De Paenitentia* (Prati², 1896), 508 ss.; H. Hurter, *Compendium theol. dogm.*, III (Innsbruck¹², 1908), 491 s. (nr. 501, nota 1); F. Pesch, *Praelect. dogm.*, VII (Freiburg⁴, 1920), 138 ss.; G. Huarte, *Tractatus de Sacramento Poenitentiae* (Roma³, 1930), 435 ss.

²⁴³ Prescindimos aquí de la cuestión, si se ha de admitir para la tradición (latina) antigua (y a partir de que época) además de la penitencia “pública” (no iterable), una penitencia sacramental “privada”, iterable, que hubiera tenido un carácter netamente propio, y así se hubiera distinguido claramente de la penitencia “pública”. Cfr. B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung*, o. c. 44, nota 5. Sobre la problemática de la terminología que se emplea en esta cuestión (penitencia “pública” y penitencia “privada”) cfr. K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, a. c. 425-434.

ceso penitencial sacramental público consistía en el acto reconciliador con la Iglesia como medio de la paz y de la reconciliación con Dios. Ambas fases constituyen elementos intrínsecos del proceso penitencial total, o sea, no pueden ser considerados solamente como medidas externas de carácter disciplinario eclesiástico. La reconciliación con la Iglesia (“pax cum Ecclesia”) es, por lo tanto, el medio de la reconciliación con Dios²⁴⁴.

²⁴⁴ Es esta la interpretación de la práctica penitencial antigua, defendida en los últimos tiempos ante todo por B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München, 1928; idem, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940; idem, *Busse und Letzte Ölung*, o. c.; idem, *Die innere Struktur des Buss-Sakramentes*, MünchThZeitschr, 1, 3 (1950), 12-36; K. Rahner, *De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus* (Ad usum privatum auditorum, Innsbruck, 1955), passim; idem, art. *Bussdisziplin*, LThK², II (1958), 805-812; idem, *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula Fidei des Irenäus*, ZkTh, 70 (1948), 450-455; idem, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum*, ZkTh, 72 (1950), 257-281; idem, *La doctrine d'Origène sur la Pénitence*, ReschSR 37 (1950), 47-97; 252-286; 422-456; idem, *Zur Theologie der Busse bei Tertullian*, Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf, 1952), 139-167; idem, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago*, ZkTh, 74 (1952), 257-276; 381-438; idem, *Die Busslehre im Hirten des Hermas*, ZkTh, 77 (1955), 385-431. Además cfr. B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae*, Roma, 1922; E. Amann, art. *Pénitence*, DTC, XII, 787 s.; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV/1 (München³⁻⁴, 1952), 439-463; idem, *Reich Gottes und Buss-Sakrament*, MünchThZ, 1, 1 (1950), 20-36; P. Galtier, *De Paenitentia*, o. c. 270-278. - Empero hace unos años apareció un nuevo y extenso estudio sobre la práctica penitencial antigua (preñicena) de J. Grotz, *Die Entwicklung des Buss-Stufenwesens in der vornicänischen Kirche*, o. c., que constituye un ataque de fondo contra la tesis de los historiadores modernos del dogma, arriba brevemente indicada. Grotz defiende que la “excomunión” y su supresión no pertenecen intrínsecamente al procedimiento penitencial sacramental, sino que (cuando en ciertos casos de índole particular, a partir del siglo segundo se las aplica) son solamente medidas externas disciplinares de la Iglesia, anteriores al procedimiento penitencial sacramental. La concesión de la *communio* eclesiástica y de la *Pax divina* son —según esta sententia— dos actos distintos real y también cronológicamente, y por lo tanto no tienen entre sí una relación interna y necesaria. Esta forma del procedimiento penitencial eclesiástico (que comprendía ambas fases, es decir, la “excomunión” con la penitencia meramente eclesiástica disciplinaria, y la penitencia propiamente sacramental) no es —según Grotz— la forma originaria (ni la más común) del instituto penitencial eclesiástico en los tiempos antiguos. La forma más antigua y de mayor relieve práctico era la penitencia “simple”, es decir la penitencia propiamente sacramental, que no tenía anexa la excomunión con las prácticas vinculadas a ella. - En el artículo sobre la doctrina penitencial del *Pastor de Hermas* se refiere K. Rahner expresamente al libro de Grotz (ZkTh, 77 [1955], 385-431) demostrando que su tesis es insostenible en lo que respecta al escrito del *Pastor de Hermas* (fundamental para la historia del sacramento de la penitencia), haciendo ver, además, por algunas observaciones generales, cuán inverosímil es la afirmación de Grotz res-

La teología penitencial agustiniana se enmarca netamente dentro de estas ideas de la tradición. El Santo pone de relieve, con toda claridad, el aspecto eclesiológico del pecado y de la reconciliación²⁴⁵. El pecador está separado del cuerpo (místico) de Cristo²⁴⁶, lo que le priva ante todo de la participación del misterio eucarístico²⁴⁷. Por otra parte mantiene S. Agustín el principio: “*Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem qui non sunt eius participes, tenet*”²⁴⁸. Nótese que el Santo enuncia ese principio hablando de Juan 20,23 que él considera (junto con Mt. 18,18) como texto clásico del sacramento de la penitencia²⁴⁹. La incorporación orgánica, pues, a la Iglesia (“*pax cum Ecclesia*”) como comunidad de la caridad por el Espíritu, “*perdona los pecados*”²⁵⁰.

La interpretación de S. Agustín del acto reconciliador del hereje en la dimensión eclesial, es decir, entendiéndolo como signo de la paz y de la unidad con la Iglesia, medio eficaz de la gracia salvadora, no excluye, pues, que se lo explique como acto penitencial, ya que él interpreta de manera (esencialmente) idéntica también la reconciliación de los penitentes *ordinarios*.

El hecho de que S. Agustín vincula estrechamente (en los textos citados) la justificación del hereje con la reviviscencia de su bautismo, no impide que ponga este acto fuera del

pecto de los escritos posteriores a Hermas. La interpretación de Grotz de los escritos de S. Cipriano (que también tienen una importancia particular para la historia penitencial) examina y refuta en un artículo reciente, S. Hübner, *Kirchenbusse und Exkommunikation bei Cyprian*, ZkTh, 84 (1962), 49-84; 171-215.

²⁴⁵ Cfr. K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus* (Paderborn, 1917), 99 ss.; B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, ZkTh, 45 (1921), 208-228; 405-432; 497-526; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (München, 1933), 263-275; 496-499; P. Galtier, *De paenitentia*, o. c., 127-133.

²⁴⁶ Cfr. *Enchiridion*, n. 65 (PL, 40, 262).

²⁴⁷ Cfr. *Epist.* 153, 3, 6 (PL, 33, 655); sermo 352, 3, 8 (PL, 39, 1558).

²⁴⁸ *In Io. tract.*, 121, 4 (PL, 35, 1958).

²⁴⁹ Cfr. p. ej. *Sermo* 392, 3 (PL, 39, 1711).

²⁵⁰ *De bapt. c. Donat*, III, 18, 23 (PL, 43, 150): “*Pax Ecclesiae dimittit peccata et ab Ecclesiae pace alienatio tenet peccata*”. *Contra Cresconium Donat.*, II, 13, 16 (PL, 43, 476): “*Civitas Dei recipiendo efficit innocentes*”. Cfr. *De baptismo contra Donatistas*, III, 18, 23 (PL, 43, 151).

ángulo de la perspectiva penitencial sacramental. El caso del hereje tiene su analogía en *todo* proceso de reconciliación, del cual vale: “renovatio in baptisate est”²⁵¹. Los medios de conseguir el perdón suponen el bautismo como fundamento, en cuanto mediante él, el hombre se une con la Iglesia, en la cual únicamente puede obtenerse la gracia santificadora y así la remisión del pecado²⁵².

Si, finalmente, S. Agustín vincula la imposición de la mano del acto reconciliador del hereje con el mismo rito pb. de la iniciación²⁵³, esa vinculación se justifica y se explica suficientemente por el paralelo, no sólo externo del rito, sino también interno, en cuanto ambas acciones son comunicativas del don del Espíritu. La comunicación del Espíritu, por lo demás, que S. Agustín atribuye al acto reconciliador del hereje, la atribuye a cualquier acto de reconciliación, es decir, toda reconciliación se efectúa en el Espíritu, sin el cual no hay perdón, como testifica el Santo expresa y repetidamente²⁵⁴.

En fin, entre las ideas que S. Agustín expresa sobre el sentido del acto reconciliador del hereje y la concepción teológica que él tiene del acto reconciliador del penitente ordinario, no hay una diferencia tal que no se pueda allanar. No existe, por lo tanto, el apoyo que d'Aussac pretende encontrar en los escritos del gran maestro de Hipona, que diera a su tesis una sólida confirmación.

²⁵¹ “Eos enim qui jam baptizati fuerint, curari melius dicimus per poenitentiam, non renovari; quia renovatio in Baptismo est. Ubi quidem operatur poenitentia, sed, tamquam in fundamento. Manente itaque fundamento, recurari aedificium potest: si autem fundamentum iterare quis voluerit, totum aedificium subvertat necesse est”: *Epist. ad Rom. expos.*, 19 (PL, 35, 2102).

²⁵² Véase *De nupt. et concup.*, I, 23 (PL, 44, 434 s.). Cfr. B. Poschmann, *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, a. c. 209.

²⁵³ *De bapt. c. Donat.*, III, 16 (PL, 43, 148 s.). Cfr. Fr. de Saint-Palais d'Aussac, o. c. 141 s.; 150-155.

²⁵⁴ “Ipsa (ecclesia) namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit (2 Cor. 1, 22), sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut quibus remittuntur, consequantur vitam aeternam”: *Enchir.* 65 (PL, 40, 263). “Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum”: *Serm.* 71, 33 (PL, 38, 463). Etc. Cfr. B. Poschmann, a. c. 425 s.

c) Tradición medieval: la reconciliación de los herejes en la liturgia romana y galicana

Con una somera visión de la tradición medieval (del siglo V hasta el siglo VIII) romana y galicana, termina nuestro autor su estudio sobre la naturaleza del acto reconciliador del hereje ²⁵⁵.

Consideremos primero la práctica *romana* a través de los textos históricos respectivos. Inocencio I atribuye, al acto reconciliador del hereje, la santificación por el espíritu ²⁵⁶. El Papa Siricio habla de la imposición de la mano con una invocación “Septiformis Spiritus” ²⁵⁷; y S. León Magno llama al acto reconciliador una “confirmatio” ²⁵⁸. ¿Tienen en realidad estos textos algo de desconcertante para aquellos teólogos que interpretan el acto reconciliador del hereje como acto penitencial, y significan —al contrario— para la tesis de d’Aussac un argumento de verdadero valor? No creemos que sea así. Lo que afirma el texto de Inocencio I y del Papa Siricio, no se diferencia esencialmente de otros textos de la tradición que atribuyen al acto reconciliador del hereje —como también al acto penitencial sacramental ordinario— una comunicación del Espíritu ²⁵⁹. Tampoco del texto del Papa S. León Magno ²⁶⁰ re-

²⁵⁵ O. c. 157-167.

²⁵⁶ “Arianos praterea caeterasque huismondi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine paenitentiae ac Sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus...”: *Epist.* 24, 4 (PL, 20, 550).

²⁵⁷ “Quos (arianos) nos cum novatianis aliisque haereticis... per invocationem solam septiformis Spiritus episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus”: *Epist. ad Himer.*, I, 2 (PL, 13, 1133).

²⁵⁸ “Hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmati sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt”: *Epist. ad Nicetam*, c. VII (PL, 54, 1138 s.).

²⁵⁹ En la *Epist.* 17, 5 (PL, 20, 532 s.) se refiere el Papa Inocencio I a la distinta manera de recibir a los Paulianistas (adeptos de Pablo de Samosata) y a los novacianos, ordenando que los primeros, aún no válidamente bautizados, fuesen rebautizados, mientras sobre los segundos sólo se impusiese las manos, para comunicarles el Espíritu, ya que estaban válidamente bautizados: “Baptizatos rite ab evangelista Philippo Petrus et Iohannes sola manus impositione consummant” (L. c.). De este texto concluye d’Aussac (o. c. 162) lo siguiente: “L’identité entre l’imposition des mains réconciliatrice et celle de l’initiation peut-elle être mieux établie que par cette assimilation des novatiens reconciliés à des chrétiens qui avaient

sulta un argumento convincente para d'Aussac. Lo que quiere decir el Papa lo explica en el mismo texto, ordenando que no se repitiese el bautismo de los herejes, sino que se invocase sobre ellos solamente al Espíritu Santo ²⁶¹, lo que no contradice —como ya hemos visto— a la índole de un rito penitencial.

En los primeros siglos, no existía una terminología fija, común y uniformemente aceptada, para designar al segundo sacramento ²⁶². Y aunque es verdad que en una época posterior sólo este sacramento se iba a llamar “confirmatio”, no se puede deducir, de su unidad terminológica con el acto reconciliador antiguo, también la unidad interna y formal (parcial o total) entre ambas acciones. Una tal conclusión no está justificada. Lo que se sigue de esa terminología común es que —al parecer— se conceptuaba (por razones ya expuestas) el rito reconciliador como una imitación (pero no como una repetición) de la imposición de la mano iniciatoria, y así se habrá de interpretar su origen genético.

encore besoin de recevoir l'Esprit, puisque c'est le même rite qui leur est appliqué dans les deux cas? Identité qui, d'ailleurs, n'est pas seulement matérielle, mais encore formelle, du moment que, chaque fois, c'est bien ad Spiritum qu'on impose les mains”. Sin embargo el argumento no concluye. Por la referencia al texto cit. de los Hech. intenta el Papa demostrar que no había que rebautizar a los novacianos. Sólo en este sentido existe el paralelo entre ambos casos: “Vidētis ergo rite baptizatos, illo dono iterari non posse: et aliter, sola aqua lotos, baptizari in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti necessarium pervideri” (L. c. PL, 20, 533). Nada se dice, ni en el texto, ni en el contexto, que la imposición de la mano, de la cual se habla en los Hech. sea idéntica con la imposición de la mano del acto reconciliador del hereje.

²⁶⁰ Cfr. el texto aducido en la nota 258.

²⁶¹ “Et hanc regulam, ut scitis, servandam in omnibus Ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initum, nulla iteratione violetur, dicente Apostolo: Unus dominus, una fides, unum baptisma. Cujus ablutio nulla iteratione temeranda est, sed, ut diximus, sola sanctificatione Spiritus sancti invocanda est: ut quod ab haereticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur”: *Epist. ad Nicetam.*, l. c. Cfr. *Epist. ad Neonem*, c. II (PL, 54, 1194); *Epist. ad Rusticum*, Inq. XVIII (PL, 54, 1209).

²⁶² Cfr. D. van den Eynde, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'occident*, Antonianum, 14 (1939), 257 ss.; B. Brotte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, Maison Dieu, n. 54 (1958), 5-22; pero notamos, de paso, que el Papa S. León M. en la *Epist. ad Neonem* acerca del que había sido bautizado en la herejía *no* dice —como transcribe Botte (a. c. 17)—: “Erga hunc nullatenus sacramentum confirmationis iteretur”, sino: “Erga hunc nullatenus sacramentum regenerationis iteretur” (PL, 54, 1194). Nada, pues, se puede deducir de *este* texto sobre la terminología del segundo sacramento.

Pasemos ahora a la práctica de la reconciliación del hereje en *Galia y España*. Su liturgia muestra una particularidad propia: a la imposición de la mano reconciliadora se añade una unción. Es éste el proceder de la Iglesia oriental, probablemente introducido en el occidente por los pueblos bárbaros isvasores provenientes del este ²⁶³.

Suponiendo que en el oriente se reconciliaba a los herejes por la reiteración de la confirmación, afirma d'Aussac la misma práctica también para Galia y España, por la simple razón de la plena y llamativa identidad de los ritos en ambos casos ²⁶⁴. Esta práctica se prolongó hasta el siglo octavo y nono, es decir, hasta el tiempo en que desapareció la unción del ceremonial reconciliador. Como se ve, se trata de una afirmación grave, y demás está decir que no se inserta dentro de la línea de la "vía media" de la solución propia del autor sobre el problema de la índole del acto reconciliador del hereje.

El estudio de la práctica oriental, de la cual arranca la opinión de d'Aussac, queda fuera de los fines de este artículo. Tampoco es por ahora nuestro intento examinar detenidamente los textos patrísticos y litúrgicos de Galia y España que se refieren al acto reconciliador; bástenos entretanto indicar algunos aspectos generales sobre el procedimiento reconciliador en Galia y España, los que no son favorables a la setnencia de d'Aussac.

La doble unción pb. (conforme al rito romano establecido por Inocencio I, D. 98) fue introducida en Galia y España recién bastante tarde ²⁶⁵. Hasta ese momento no se conoce tampoco en aquellos países —al parecer— una unción pb. pertene-

²⁶³ Cfr. nota 69.

²⁶⁴ "Ainsi, en réconciliant par l'onction et l'imposition des mains, les Églises des Gaules et d'Espagne semblent avoir, elles aussi, réitéré la confirmation": O. c. 165.

²⁶⁵ Para Galia cfr. De Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, RevQH, 28 (1902), 382-420; idem, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, DTC, III, 1040; P. Galtier, *La consignation dans les églises d'occident*, RevHE, 13 (1912), 296; J. Coppens, *L'imposition des mains*, o. c. 338 s.; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 193 s. Para España es de notar que el *Liber ordinum* (ed. Férotin, 32-37) que probablemente representa la liturgia de Toledo entre el siglo 7 y 11, no aduce la doble unción. Cfr. P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften II (Heidelberg, 1927), 15 ss.;

ciente al rito confirmatorio²⁶⁶. El hecho, pues, que se reconciliaba a los herejes mediante la imposición de la mano unida a una unción, no probaría que se trataba de una confirmación (o reconfirmación).

Pero, aún prescindiendo de la cuestión del rito confirmatorio, tropezaría la opinión de d'Aussac con esta seria dificultad: ¿cómo habría sido posible que durante tantos siglos, en plena Edad Media, y en las cercanías de Roma, se hubiera repetido *una parte* de la iniciación administrada en la herejía (es decir, la confirmación), reconociendo al mismo tiempo como válida la *otra parte* (o sea, el bautismo de los herejes)? ¿No se habría advertido la contradicción de esa práctica? ¿No se habría protestado como protestó en su tiempo S. Capriano, porque (erró-

A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación* (Salamanca, 1952), 29-39; J. Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*. Spanische Forschungen der Goerresges, I, 9 (Münster, 1954), 115.

²⁶⁶ Para Galia se ha de tener en cuenta ante todo el can. 2 del 1. concilio de Orange, a. 441 (Mansi, VI, 435: "Nullum ministrorum qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptisate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est: non ut praeiudicans quidquam, set ut non necessaria habeatur repetita chrismatio". Cfr. A. Chavasse, *Le deuxième Canon du concile d'Orange de 441, Esquisse d'exégèse*, Mélanges E. Podechar (Lyon, 1945), 119 ss. El texto habla de una sola crismación: "inter nos placuit semel chrismari". Esa crismación ha de aplicar ordinariamente el ministro del bautismo, no el obispo, que confirma. La crismación pertenece, pues, litúrgicamente al bautismo, al cual por lo tanto también pertenece según su sentido y su fin. Cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, DTC, VII, 1376 ss.; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, o. c. 122 s.; A. Stenzel, *Die Taufe*, o. c. 170 (nota 25); 194. En otro sentido interpreta nuestro texto, D. van den Eynde, *Le deuxième canon du Concile d'Orange de 441 sur la chrismation*, *RechThAncMéd*, 11 (1939), 97-109. Acerca de otros textos de la liturgia galicana, cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, a. c. 1364-1369; 1377-1379. - Para España se ha de tener presente ante todo el *Liber Ordinum* (ed. Férotin, 32 s.), cuyo rito iniciatorio sólo conoce una unción que se aplica antes de la imposición de la mano confirmatoria, de modo, pues, idéntico como se hacía en el rito iniciatorio de la liturgia romana antes del decreto de Inocencio I. Sobre la oración "pro quolibet tempore" que acompaña el rito de la imposición de la mano confirmatoria y que alude a la crismación, véase H. Elfers, *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?*, a. c. 240. Sobre otros textos que se refieren a la liturgia española, cfr. P. Galtier, *Imposition des mains*, DTC, VII, 1363 s.; 1371-1373. A. Mostaza Rodríguez, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, o. c. 29-39.

neamente) creía que el Papa Esteban admitía el valor del bautismo, pero negaba la validez de la confirmación administrada en la herejía?

Y, finalmente, observamos que en *Galia* se reconciliaba también a los penitentes *ordinarios* con una unción ²⁶⁷ (a la manera del rito reconciliador oriental, y, por lo tanto, su aplicación en el rito reconciliador de los herejes no tendría nada de particular que lo diferenciara de la reconciliación ordinaria. La liturgia *española*, por su parte, presenta una diferencia de no poca importancia entre la fórmula de la crismación reconciliadora e iniciadora: en aquélla se dice, “Ego te crismo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in remissionem omnium peccatorum, ut habeas vitam aeternam” ²⁶⁸, mientras en la fórmula de la iniciación se omite la mención de la remisión de los pecados ²⁶⁹. ¿No es esta omisión un índice de que no se trata de dos fórmulas de idéntico sentido?

La índole propia que reviste el rito reconciliador del hereje en *Galia* y en España no es, pues, de tal alcance que haga imposible su interpretación como rito penitencial; o sea, podemos interpretarlo según el mismo sentido que ha tenido en Roma y en África.

CONCLUSION FINAL

Quedó así iluminado de nuevo el antiguo problema sobre el sentido del rito reconciliador del hereje en la praxis primitiva de la Iglesia. El replanteamiento de la cuestión se justifica por el ensayo de Fr. Saint-Palais d'Aussac, que intenta superar (para salir de una *impasse* aparentemente fatal en la solución del problema discutido) la alternativa de interpretar la antigua reconciliación de los herejes por un acto (sacramental) penitencial o por una confirmación (o reconfirmación), como tradicionalmente se hacía. Pese a este nuevo ensayo de d'Aussac, afirmamos que el rito reconciliador de los herejes se ha de explicar

²⁶⁷ Cfr. J. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, o. c. 150 s.

²⁶⁸ *Liber ordinum*, ed. Férotin, 102.

²⁶⁹ *Ibid.*, 33.

como rito penitencial, esencialmente idéntico con el rito penitencial reconciliador de los penitentes ordinarios (es decir iniciados *en* la Iglesia, al cual también acompañaba una imposición de la mano. Hemos, pues, examinado, en primer término, a la luz de la tradición antigua, la índole de este rito reconciliador (de los penitentes ordinarios), constatando su carácter propio penitencial, no confundible con la imposición de la mano pb. confirmatoria, obteniendo así un punto de partida firme y claro para determinar la naturaleza del acto reconciliador del hereje. Comúnmente se concede que el problema del significado del rito reconciliador del hereje en la práctica de la Iglesia antigua, versa principalmente en torno al carácter y alcance exacto de un parentesco innegable con el rito de la imposición de la mano iniciatoria. Si, en consecuencia, se prueba (lo que pretendemos hacer) que la reconciliación de los herejes, según la mente de la Tradición antigua, no se diferencia específicamente del significado del rito penitencial ordinario de los pecadores iniciados *en* la Iglesia, la conclusión contundente será la siguiente: tampoco la reconciliación de los herejes (no obstante su parentesco con el acto confirmatorio) se identifica simplemente con el rito de la imposición de la mano del segundo sacramento.

Indicamos, después, las razones que condicionan el problema particular, para determinar con exactitud el sentido del rito reconciliador del hereje, exponiendo luego las soluciones que marcan la trayectoria histórica de la controversia, y enjuiciando, al mismo tiempo, sumariamente los argumentos respectivos de sus defensores.

En un capítulo aparte se ha prestado una especial atención al nuevo y sugestivo estudio de Fr. Palais d'Aussac, que se opone a las dos explicaciones tradicionales del problema, pretendiendo ofrecer, en una vía media, la única solución que estaría acorde con los textos y datos históricos: entre la imposición de la mano pb. y reconciliadora del acto reconciliador del hereje no existe sólo una identidad material sino también formal, es decir, en cuanto al significado del rito, el cual es en ambos casos el mismo, la comunicación del don del Espíritu, dado como pri-

micia al neófito en el acto conciliatorio, y al hereje en el acto reconciliador. Esta identidad formal del rito de la imposición de la mano del acto reconciliador con el mismo rito de la iniciación no involucra la iteración de la confirmación, puesto que ya en los primeros siglos el rito confirmatorio no ha consistido sólo en la imposición de la mano, sino también (y principalmente) en la unción.

Empero este supuesto necesario y fundamental de la tesis de d'Aussac no se puede probar con suficiente probabilidad, y por lo tanto su nueva interpretación del acto reconciliador del hereje carece de su base indispensable. El autor tampoco logró verificar su tesis a través de los textos históricos que se han de considerar en nuestra cuestión. En particular no consiguió —según nuestro parecer— su propósito de excluir la explicación del rito reconciliador del hereje como rito penitencial, tesis que pretendemos defender como respuesta —por demás de buena tradición— del problema discutido.

Creemos sin embargo (como ya hemos dicho) que esta solución se puede fundamentar aún mejor de lo que se ha hecho hasta ahora: o sea, considerando, a la luz de la tradición, el acto reconciliador del hereje en la perspectiva —constante y elaborada en toda su amplitud— del acto reconciliador del penitente ordinario. Es éste el método que seguiremos, según el cual analizaremos, en un artículo ulterior, los textos patrísticos y los datos litúrgicos respectivos.

BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Por R. DELFINO, M. A. FIORITO, D. ORTIZ, H. SALVO
y J. Ig. VICENTINI

FILOSOFIA

Es una obra meritoria la que J. de Vries ha realizado con su *Denken und Sein*, cuya primera edición data de 1937, y cuya edición castellana, de 1953, equivalía a una segunda edición, pues había sido retocada en muchos puntos por el autor: mérito que, a nuestro juicio, consiste en que ha contribuido positivamente a la renovación de la enseñanza —y, por tanto, de los manuales— de la *crítica* (o epistemología) neo-escolástica. Por eso hemos recibido con interés su traducción al francés, bajo el mismo título de *El pensar y el ser*¹, y con el subtítulo de *una epistemología: subtítulo que tiene su razón de ser, al señalar así la intención epistemológica del autor, que es, como él dice, "principalmente subrayar con toda claridad el carácter metafísico de los problemas critereológicos fundamentales, como punto de partida de una metafísica sistemática"* (p. 5), que aquí el autor sólo esboza a grandes rasgos (en la tercera parte de esta obra), asentándola sobre bases epistemológicas; pero además el subtítulo de esta obra sólo promete una epistemología, porque —como el autor lo admite— otras también son posibles, tan legítimas como ésta y tal vez más del gusto de nuestros contemporáneos (pp. 5-6). En realidad, en esta forma el autor se ha adelantado a la crítica que se le puede hacer, de no haber actualizado más su epistemología (cfr. Rev. Phil. de Louvain, 60 [1962], pp. 285-286, donde Van Riet echa de menos una actualización más radical); y creemos que, hasta cierto punto, tiene razón el autor de mantener el enfoque y ciertas tesis fundamentales de su edición anterior (por ejemplo, su teoría de la abstracción formal, que aún defiende *pro aris et focis*, pp. 369 ss.), porque tales tesis aún pueden desempeñar buen papel en la enseñanza, aunque no gocen de tanto favor entre los especialistas. Lo mismo podríamos decir del principio de identidad, o del de casualidad (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], p. 328), o de la captación no inmediata de la substancia: en todos estos puntos, no hay por qué pedirle a de Vries que cambie totalmente su sentencia (supuesto que admita la posibilidad de otras tentativas, y las tenga en cuenta para discutir las o para responder a las objeciones que le vengan desde esos otros puntos de

¹ J. De Vries, *La pensée et l'être*, Louvain, Nauwelaerts, 1962, 478 págs.: a continuación reseña esta obra M. A. Fiorito S. I.

vista); y puede considerarse su epistemología suficientemente actualizada por la bibliografía (que acompaña casi cada párrafo, y que tiene en cuenta todos esos otros puntos de vista), y por el diálogo que en todo momento mantiene con los otros autores contemporáneos.

En lo que respecta a la *abstracción formal*, ya que De Vries la relaciona con la *consideración absoluta* de Sto. Tomás (p. 370), objetaríamos que: 1. según Sto. Tomás, esta *consideración absoluta* sólo es practicable ante un ser *contingente o creado*; 2. y su objeto es, por tanto, no el ser real en cuanto tal, sino sólo su *esencia* (y ésta, como dijimos en el punto primero, sólo si es contingente). En otras palabras, para Sto. Tomás la *consideración absoluta* (o *abstracción formal*, en la manera de hablar de De Vries) sólo es posible respecto de una *esencia contingente*; y, por tanto, no es practicable respecto del *ser real en cuanto tal*; y mucho menos respecto de *Dios*, que es real por su misma esencia. Y ésta nos parece ser la razón por la cual Sto. Tomás, para llegar al ser que es objeto de la metafísica, renuncia expresamente, en su comentario *In Boet., De Trinitate*, a la *abstracción*, y recurre al *juicio o separación*². En cuanto a los textos en los cuales Sto. Tomás habla de concepto de ser —y que favorecen la interpretación de De Vries—, creemos que muchos de ellos —si no todos— se refieren, no a lo que ahora llamamos *concepto*, sino más bien al *predicado* de un juicio que ahora se llama *existencial*, o *juicio de existencia*³.

² No admitimos, pues, la interpretación que De Vries hace de este pasaje (pp. 367-368) como lo explicaremos en artículos ulteriores que se publicarán en esta revista, sobre la *consideración absoluta*, sobre la *participación*, sobre el *universal directo*, sobre el *juicio de separación*, etc. en Sto. Tomás.

³ Cfr. M. A. Fiorito, *El pensamiento filosófico del suarismo y del tomismo*, en *Presencia y sugestión del filósofo F. Suárez*, Kraft, Buenos Aires, 1959, pp. 27-50. La conclusión dice así: "Analizando el lenguaje filosófico de Suárez y de Cayetano, como cabezas-guías de ambas escuelas —la suarista y la tomista—, se llega a la primera conclusión: usan de una misma palabra refiriéndose a diversas cosas. Cuando Suárez, por ejemplo, habla de *concepto* de ser, se refiere al *concepto aislado o predicable*, con referencia remota, potencial, a la predicación del mismo a Dios y a la creatura. Mientras Cayetano, con la mismísima palabra, se refiere al *concepto ya predicado* (en un juicio existencial), actualizado en la predicación común a Dios y a la creatura (en la cual se afirma de ambos seres que existen, o sea, que son ser real). Tal diferencia lingüística refleja, y esta es la segunda conclusión, diversos puntos de vista filosóficos, metafísicos, pues Suárez ve al ser desde más atrás: en sus *primeras Disputas metafísicas*, lo estudia como *predicable*, con un sentido preciso; y después, en las *últimas Disputas metafísicas*, como *predicado*. Mientras Cayetano directamente lo ve como *predicado* común a Dios y a la creatura. El proceso suareciano (tercera conclusión), resulta así más analítico y, en cierto sentido, más completo, al no pasar por alto ningún aspecto del ser. En cambio el proceder cayetanista, siendo por más sintético y rápido, tiene el peligro de resultar incompleto para un lector desprevenido, que puede creer que Ca-

Otro punto sumamente interesante que toca el autor, es el del *dinamismo intelectual*, o apetito natural de la inteligencia. En general, nos parece su contribución muy positiva; pero quisiéramos insinuar algunas posibles mejoras, más en la manera de expresar ese dinamismo —siguiendo a Sto. Tomás— que en la manera de usarlo en metafísica o en epistemología. De Vries sigue llamándolo *apetito natural*, siendo así que en el mismo texto fundamental de Sto. Tomás —que De Vries cita con mucho acierto (p. 425, nota 27)— el Santo Doctor lo llama de propósito *deseo natural*. Para evitarse falsos problemas, es importante la distinción entre el *deseo* —propiamente, apetito— como expresión *psicológica* de una tendencia actual o acto de una potencia apetitiva; y el *deseo* —que Sto. Tomás nunca llama *apetito*— como expresión *metafísica* de la relación trascendental que una facultad tiene respecto de su acto o de su objeto. Los autores han mezclado lamentablemente ambas expresiones (la primera, aplicable a la voluntad y no a la inteligencia; y la segunda, que Sto. Tomás aplica siempre a la inteligencia), y por eso han confundido siempre la verdadera sentencia de Sto. Tomás acerca de la posibilidad de la visión, con una serie de tentativas de sus sucesivos intérpretes⁴. El origen de la discusión acerca de esta tesis de Sto. Tomás, se halla en Capréolo, que fue el primero que no supo hacer a tiempo la distinción; y al cual han seguido inconcientemente todos los intérpretes, incluso los que, queriendo admitir el argumento de la posibilidad de la visión que se basa en el *deseo natural* de la misma, deben luego hacer equilibrios inusitados con los textos de Sto. Tomás que niegan el *apetito natural* del fin sobrenatural (cfr. Ciencia y Fe 14, [1958], pp. 230-231, nota 49). El *deseo de la inteligencia*, que no es un deseo *psicológico* conciente, como

yetano niega lo que no ha estudiado: el *concepto* de ser como *predicable*. Así se explica, y ésta es la última conclusión, el hecho histórico de la divergencia metafísica de ambas escuelas, suareciana y tomista; y a la vez se descubre el camino por donde únicamente debiéramos andar nosotros, si quisiéramos llevarlas a un acuerdo fundamental. Tal camino es el mismo Santo Tomás, quien guarda equilibrio entre ambos extremos (de análisis por un lado, y de síntesis por el otro), pues usa de ambos puntos de vista, según lo exija el problema metafísico que quiere resolver: no recurre al análisis sino cuando la síntesis resulta oscura” (ibid., pp. 49-50). Y ahora añadiríamos que Sto. Tomás no considera el *concepto* como tal, o sea como *predicable* (punto de vista suareciano), sin cuando es posible la *consideración absoluta* de una esencia, o sea, cuando aplica a la reflexión sobre una creatura en cuanto tal; y cuando no puede hacer una *consideración absoluta*, como por ejemplo cuando reflexiona sobre Dios o sobre el ser real en cuanto tal (prescindiendo de la contingencia), no abstrae un concepto propiamente dicho (predicable) sino que considera al ser real como *predicado*, y hace lo que él llama una *separatio* o *juicio de realidad*.

⁴ Cfr. M. A. Fiorito, *De appetitu naturali hominis erga visionem Dei supernaturalem, prout exponitur in philosophia S. Thomae*, discurso incluido en H. B. Pita, *Theodicea*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946, pp. 21-28.

parece pensarlo De Vries (pp. 402 ss.), siendo la expresión metafísica de una relación real trascendental, puede tener como término de su Dios; mientras que un *apetito o acto psicológico de la voluntad*, aunque fuera natural, sólo puede tener como término la visión de Dios, si ésta es revelara de hecho como posible. Por eso, un apetito de la voluntad, aunque natural, no puede ser el punto de partida de una prueba filosófica de la posibilidad de la visión de Dios, porque tal apetito supone la revelación de su posibilidad en concreto; mientras que el *deseo natural de la inteligencia* —o relación real trascendental entre ésta y su término— puede ser premisa filosófica para probar la posibilidad —en abstracto y supuesto que Dios la quiera conceder⁵— del fin sobrenatural. Y por eso Sto. Tomás, que *siempre niega el apetito natural* de la voluntad respecto del fin sobrenatural⁶, afirma en cambio siempre el *deseo natural* de la inteligencia respecto del mismo fin; y, de este último deseo de la inteligencia —y no de un apetito natural de la voluntad—, deduce siempre la posibilidad de la visión. Para terminar este comentario, y volviendo al conjunto de la obra de De Vries, digamos que su presentación es excelente. Los editores, en la solapa, hacen una inteligente presentación de la personalidad del autor. La bibliografía general es más bien selecta, porque se restringe al aspecto general epistemológico; pero, como ya hemos dicho, casi cada párrafo tiene una bibliografía; y además el autor, en notas al pie de página, no escatima las citas de otros autores. La tabla de temas es lo suficientemente explícita como para hacerse una idea del desarrollo lógico de la obra; y, para la consulta, el índice alfabético de temas es bastante completo.

La obra de J. I. de Alcorta, *El ser, pensar trascendental*⁷, es una

⁵ Llamamos *relación real trascendental* la que se identifica realmente con su sujeto y, por tanto, tiene la misma realidad del sujeto de éste; y, por tanto, puede ser objeto de experiencia directa o de reflexión trascendental —según los casos—, aunque no se la pueda llamar “consciente”, como lo sería un apetito psicológico de la voluntad. Volveremos próximamente, en esta revista, a tratar más de propósito de la *relación real trascendental* en Sto. Tomás, criticando la posición de Krempel. En cuanto a esta otra distinción (importante para la tesis de prueba de la posibilidad de la visión) entre posibilidad *en abstracto, o remota*, y posibilidad *en concreto o próxima*, cfr. M. A. Fiorito, *Deseo natural de ver a Dios*, Ciencia y Fe, VIII-29 (1952), pp. 16-17.

⁶ *Ibid.*, pp. 33-37, donde se prueba que el único apetito de la voluntad que Sto. Tomás admite respecto de la visión de Dios, es uno *no natural* —en el sentido de libre, y en sentido de sobrenatural a la vez— que no puede ser premisa para una prueba de la posibilidad de dicha visión, porque tal apetito de la voluntad —que no sea una veledad, que presupone la posibilidad en abstracto y, por tanto, no serviría para probarla— supone la revelación del hecho de la elevación al orden sobrenatural, libremente querida por Dios, y cuyo fin es dicha visión.

⁷ J. I. de Alcorta, *El ser, pensar trascendental*, Fax, Madrid, 1961, 315 págs.

actualización de la filosofía perenne alrededor del ser real en cuanto tal, como último fundamento del pensar humano. En esta obra el autor —por así decirlo— ha dejado correr su ágil pluma; y no dudamos que el lector común, casi sin sentirlo, se verá sin duda penetrado de la seguridad (o certeza metafísica) con que el autor hace sus análisis. Toca problemas discutidos, sea con Kant y el idealismo, sea entre los mismos escolásticos (concepto y contracción del ser); pero siempre se mueve en medio de ellos con seguridad realista, y cierta agilidad verbal; estas dos notas serían tal vez las más características de nuestro autor; y, si quisiéramos contribuir a su trabajo con nuestra crítica, nos fijaríamos sobre todo en ese último aspecto. Por ejemplo, creemos que ya no es tan exacto hablar de *concepto de ser*, y que es mejor expresar al ser por el juicio de afirmación, como predicado —no como concepto— común, a todo juicio existencial⁸. Otro ejemplo sería el encuentro verbal del autor con el idealismo, en el cual intenta una refutación total: otros autores más bien buscan —y creemos con utilidad para la misma filosofía perenne— una superación del idealista, en la cual se salve la parte de verdad —del hombre, y no del sistema— que en él se halla⁹. Otro ejemplo podría ser el encuentro del autor con Heidegger, al cual sería mejor acercarse, no desde un punto de vista metafísico dual (o realismo o idealismo), sino con un planteo triple del ser, que puede ser lógico (ideal), óntico (real), u ontológico (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 339-341): la insistencia del autor en el planteo óntico-realista, es exacta; pero no agota la posibilidad de la reflexión humana, ni tiene en cuenta los positivos aportes de otros pensadores —sobre todo no escolásticos—, ni abarca la reflexión científica como experiencia humana¹⁰.

En una entrega anterior, comentamos la obra de E. Coreth, titulada *Metaphysik* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 339-340), y dijimos que merecía un comentario más detenido: se trata de un autor relativamente joven, y cuyo pensamiento se inserta dentro de lo que se ha dado en llamar la *neoescolástica alemana*. Compañero pues de K. Rahner y J. B. Lotz, quienes, juntamente con Siewerth en Alemania, A. Marc en Francia y A. Hayen en Bélgica, son figuras actuales y representativas del movimiento filosófico iniciado por Marechal. Coreth se caracteriza netamente

⁸ Véase lo que, a propósito de la obra de De Vries, hemos dicho de este mismo tema, *supra*, nota 3.

⁹ Cfr. A. Marc, *L'être et l'esprit*, según el comentario de Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 85-86.

¹⁰ Como hemos dicho en otra ocasión, al tratar del objeto de la ciencia moderna que, mucho más evidentemente que el de la ciencia clásica, es un *ser de razón* (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 221-22), el objeto de la reflexión científica no entra dentro del planteo óntico-realista de la metafísica, pero sí entraría dentro del planteo onto-lógico, del ser en cuanto que puede ser o real o de razón, pero que prescinde de esa diferencia metafísica.

por su esfuerzo de apertura y de síntesis entre la filosofía tradicional y las nuevas corrientes del pensamiento filosófico moderno. A través de las palabras filosóficas de nuestro autor, se trasluciría claramente la evolución interior de su pensamiento: formación escolástica ordinaria, contactos a fondo con Kant y los demás idealistas, relación de sus doctrinas con las actuales de Heidegger; y, tras este estudio y enriquecimiento, un primer esbozo de síntesis —que enseguida comentaremos— y, por fin, la obra sistemática completa que, publicada dentro de una serie de compendios alemanes, que ya hemos comentado.

La obra que vamos a comentar es ese primer *esbozo de síntesis* que el autor llamó *Metafísica como tarea*¹¹. Es interesante analizarla, porque en ella encontraremos la intuición primigenia y fundamental del autor; y además, como se trata de un ensayo, las ideas nos llegan libres de la escoria de toda sistematización. Dos partes bien diferenciadas constituyen este trabajo: 1. *visión de conjunto* de la historia de la filosofía a partir de Kant, clave para toda nueva orientación de la metafísica (cfr. Rev. Phil. Louv., 56 [1959], pp. 461-482): idealismo alemán, neokantismo, fenomenología, existencialismo. En cada uno de estos movimientos, el autor señala los elementos positivos y aprovechables para una síntesis con la escolástica (Scienc. Eccles., 12 [1960] pp. 134-136); 2. esbozo de una primera estructuración de esta metafísica asimilada. Como esta segunda parte es sin duda la más interesante, acotamos a continuación los puntos que podríamos llamar más originales de esta nueva metafísica: a) ante todo el *método*: es la influencia más clara del kantismo, pues el autor no se separa en ningún momento del método trascendental reductivo; b) teoría del *presaber* metafísico, en el cual el autor se apoya en la línea Platón-San Agustín-San Buenaventura, como sana reacción contra el intelectualismo exagerado del pensamiento filosófico occidental, bajo la influencia extrema de una abstracción aristotélica (a nuestro juicio, mal entendida por quienes no han sabido aprovechar el influjo positivo de Sto. Tomás); c) afirmación de que la *pregunta* es el acto primero del filosofar, apartándose para ello de la concepción actual que le da primacía filosófica al juicio; d) el capítulo titulado *Yo y el otro*, donde a través de un análisis fenomenológico exhaustivo, el autor llega a la indispensabilidad de la apertura hacia el otro para la autorealización auténtica del hombre, tanto en el conocer como en el querer, siendo lo más interesante de este capítulo su derivación hacia otro problema trascendental, o sea, el de Dios: a través de la finitud de cualquier otro, el hombre llega hasta

¹¹ E. Coreth, *Metaphysik als Aufgabe*, como parte de *Aufgaben der Philosophie*, publicado juntamente con O. Muck y Schasching (Rauch, Innsbruck, 1958), y que ya hemos comentado en su totalidad (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 344-347). El capítulo de Coreth está al alcance de los lectores hispanoamericanos, por la traducción del mismo que ha publicado la revista española *Crisis*.

Dios, que es el *único Otro* capaz de hacer posible la completa, total, y metafísica autorealización humana.

Por supuesto que todas estas ideas nuevas y visiones originales, son susceptibles de ser mal comprendidas, y también de ser criticadas. Respecto del método, por ejemplo, algunos ambientes tomistas (*Bulletin Thomiste*) lo consideran, como todo lo que huele a Kant, como algo postizo en la escolástica. En cuanto a la primacía de la pregunta en el filosofar humano, se le podría objetar al autor un poco de oscuridad en la exposición de su pensamiento; y también que sus argumentos no son totalmente concluyentes: en la pregunta rutinaria, *qué es ésto*, mucho más importante resulta la cópula *es* (sin la cual todas las demás palabras carecerían de sentido), que la mera interrogación; y por tanto parece que la teoría de la pregunta presupone la teoría, mucho más esencial y originaria, del *juicio de afirmación* (cfr. Riv. Fil. Neoscol., 53 [1961], pp. 407-413). Además, no acabamos de ver la diferencia esencial entre su teoría de la pregunta como primer acto del filosofar, y la teoría clásica de la *admiración*¹². Por último, también podrían plantearse dudas sobre la llegada a Dios a través de la experiencia de la finitud de la persona del otro: ambientes protestantes la tachan de actitud dogmática (Theol. Liter. Zeit., 4 [1961], cc. 296-299), mientras que algunos ambientes católicos la consideran como camino demasiado fácil (cfr. Riv. di Fil. Neosc., loc. cit.).

La obra de H. De Lubac, *Por los caminos de Dios*¹³, es la primera traducción castellana de una obra que tiene su historia: comenzó siendo un breve ensayo, titulado *De la connaissance de Dieu*, que tuvo no sólo

¹² La teoría intelectualista de la *admiración*, tal cual la ha desarrollado Sto. Tomás más allá del patrimonio común de la filosofía griega —porque la admiración, como comienzo del filosofar, se halla tanto en Aristóteles como en Platón—, no es sino el punto de partida remoto de la tesis del *deseo natural de ver a Dios* (cfr. Ciencia y Fe, VIII-29 [1952], pp. 48-50). Es esencial distinguir la *admiración* del *estupor*, porque mientras la *admiración* es el comienzo del filosofar, el *estupor* (un contemporáneo diría la *angustia*, llevada al extremo y no atemperada por una *esperanza* como la de Marcel, por ejemplo) es su estorbo (I-II, q. 41, a. 4, ad 5). Ahora bien, la diferencia entre la *admiración* y el *estupor* radica precisamente en un *pre-saber*, cuya presencia posibilita la *esperanza* que es parte esencial de la *admiración*, y cuya falta provoca la *desesperación* que caracteriza el *estupor* que impide el filosofar. Por tanto, es esencial también a la teoría de la *admiración* como comienzo del filosofar (como lo es a la teoría del preguntar) la existencia de un *presaber* o ciencia primera (que, a nuestro juicio, es la ciencia del ser real en cuanto tal). De modo que, por este capítulo, no vemos ninguna diferencia de fondo entre la teoría de la admiración —tal cual la ha desarrollado Sto. Tomás— y la de nuestro autor; aunque tal vez no tengamos dificultad en admitir que, visto el descrédito de esa teoría, por culpa de los comentaristas que lo han descuidado, puede convenir darle la expresión que Coreth le da.

¹³ H. De Lubac, *Por los caminos de Dios*, Lohlé, Buenos Aires, 1962, 270 págs.

dos ediciones (1945 y 1948), sino también muchas críticas, que son las que han llevado al autor a mejorar y completar su obra primitiva, mediante esta obra que se puede llamar nueva, pues expresa mejor su intención. Para apreciarlo, detengámonos en el capítulo tercero titulado *de la prueba de Dios* (pp. 55 ss.), capítulo central, muy influido por Maréchal (a quien cita en una larga nota final), y en la línea intelectualista de su escuela (Defever): todo este capítulo subraya la peculiaridad de Dios, manifestada en la peculiaridad de su prueba, y aún en la peculiaridad de las objeciones que se le pueden hacer (pp. 71-75). Esta última observación explica el estilo de De Lubac que, en las anteriores ediciones, hizo pensar a algunos críticos que minimizaba el valor de las pruebas tradicionales, siendo así que era su manera peculiar de subrayar que más importante es Dios —indiscutiblemente fin de todo el hombre— que la expresión —que siempre puede ser discutida por alguno— de su prueba¹⁴. En este sentido —y para interpretar la *intentio auctoris*— es importante el posfacio (pp. 167 ss.), así como para ver la razón de tantas citas —que nunca faltan en la obra de De Lubac—, y que le confieren el carácter de una sinfonía inconclusa, o de un pensamiento que no acaba de expresarse¹⁵. En cuanto a las dos fuentes que el autor pregona como suyas —la filosofía perenne, y la experiencia cristiana—, creemos que es más deudor de la segunda que de la primera¹⁶; y que, en la primera, ha acertado al escoger la línea del intelectualismo dinámico, basado en la primacía del juicio sobre el concepto, sin renunciar totalmente a este último, pero sabiendo ver en él algo más que él mismo (p. 79).

La obra de J. Meurers, *La cuestión de Dios y la ciencia*¹⁷, trata de dilucidar las relaciones entre el conocimiento científico y las verdades propuestas por la religión, especialmente la existencia de Dios; y esto, en forma de pregunta, resulta ser la siguiente: ¿puede la verdad científica, directamente en su plano, afirmar o negar la existencia de Dios?

¹⁴ Es pues el de De Lubac un estilo que podríamos decir socrático, en el sentido de que quiere partir de la dificultad del que la tiene sobre la prueba de la existencia de Dios, para que, en la misma manera de ser de la dificultad, sienta la manera peculiar y trascendente del ser de Dios.

¹⁵ El traductor debiera haberse esforzado, por esta razón, por hacer más legible en castellano a De Lubac, agilizándolo al máximo. Por ejemplo, muchas de las frases de relativo (que abundan en el original) podrían ser traducidas con simples aposiciones (por ejemplos, “cuyos orígenes son diversos”, se traduce, “de orígenes diversos”), que son más ágiles en castellano.

¹⁶ Compárese con la obra de B. Welte, *La foi philosophique chez K. Jaspers et S. Thomas* (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 313-314), y se apreciará mejor lo que decimos: Welte es un ejemplo típico de filosofía perenne.

¹⁷ J. Meurers, *Die Frage nach Gott un die Naturwissenschaft*, Pustet, München, 1962, 294 págs.

En el análisis del conocimiento científico, encontramos la respuesta, muchas veces olvidada por prejuicios filosóficos o religiosos: la Ciencia Natural en cuanto tal, en su plano, es arreligiosa; y agreguemos, aunque la palabra resulte escandalosa para los que no sean capaces de distinguir entre un “a” prescindente y un “a” negante, que es también atea: su vista no puede atravesar el horizonte del mundo, pues su “objeto” son las cosas de este mundo, sus particularidades, sus acciones y reacciones, etc... La Ciencia hace hablar a las cosas de sí mismas; cuando las quiere hacer hablar de Dios, se ha extrapolado en Filosofía. Y agreguemos que cuanto más material es lo que estudia, tanto menos puede nombrar a Dios. La única excepción es la Psicología, en razón del contenido espiritual del “hombre” que estudia. Pero tampoco debe determinarse sobre su existencia: a lo más podrá decir imitando a Voltaire: “Si Dios no existe, habría que inventarlo... para curar este trauma”. Con esto no queremos negar que, en el plano concreto, en muchos casos el tipo de estudio de la ciencia moderna crea un ambiente poco favorable, para dar el salto a otra realidad supramundana en el plano de la Filosofía: el método analítico matemático, que busca explicar la realidad por descomposición en sus partes, hace perder el sentido profundo de la misma, y la riqueza de la “totalidad” transformada en una suma de partes: la inteligencia en su dinamismo a la explicación total, descansará en lo indefinido de la serie explicativa a partir de las causas segundas, y no en el Infinito de la Causa Prima. Pero esto es sólo “per accidens” respecto a la Ciencia y al científico. Ahora bien, lo que el científico no puede planearse como tal, debe plantearse como persona. Y entonces las cosas cambian: es la misma Ciencia la que cae bajo la pregunta; y, por ésta, entramos en el plano de lo filosófico o de lo religioso: lo que la Ciencia me enseña ¿puede ser la última explicación de la realidad y de las exigencias de mi ser? Acá debe hablar la Filosofía, a partir del material ofrecido por el conocimiento científico; y no dudamos que en este caso el adelantamiento científico ofrece cada vez más motivos para la captación de la existencia de Dios: negativamente, por la incapacitación e insuficiencia de toda explicación materialista para la *totalidad* del Universo; positivamente, pues al multiplicar el número de componentes que entran en juego para la realización del viviente en su ser y existir, etc... **hay una mayor exigencia de una causa inteligente para explicarle, y para explicar su interrelación con el universo.** Pero la aceptación de esta enseñanza de la Ciencia pide una actitud personal de apertura a la verdad, semejante a la que debieron tener los contemporáneos de Jesús para aceptar sus milagros (y a El a partir de los mismos): el gran Prodigio del Mundo, por el cual Dios habla al hombre, exige que se le quiera escuchar; que el científico no lo mire o escuche con la opinión absurda de quien piense que basta conocer las leyes de la acústica para juzgar de una sinfonía; o la de las reacciones químicas, para valorar un cuadro artístico. Para el cien-

tífico, en el plano de la causalidad cuenta aquello de Cristo, “hay que dar al mundo lo que es del mundo y a Dios lo que es de Dios”.

Y así el problema de la Ciencia y la Religión se transforma en un problema de Personalidad y Libertad intelectual: en esta perspectiva considera, Meures la pregunta que constituye el título de su libro, que ha dividido en dos secciones. En la primera, se analiza el sentido del preguntarse acerca de Dios y su existencia, para lo cual se estudian tres puntos fundamentales: la pregunta en sí misma, el modo como se realiza en la mentalidad actual, y sus relaciones con la libertad, la cual también es analizada y dividida, según la mentalidad bergsoniana, en libertad *wovon* y libertad *wozu*; la búsqueda de Dios, en que la pregunta es considerada en sus razones existenciales y en la estructuración de la personalidad, juntamente con la concepción de Dios y relación entre el cuestionarse acerca de Dios y el preguntarse acerca del problema de la muerte; por último, se estudian las pruebas de la existencia de Dios en sus relaciones con la teología, personalidad, intelectualidad y actitud ante la verdad. En esta parte son de especial interés las consideraciones sobre Kant, colocado en nueva luz. La segunda sección, trata de las relaciones entre la cuestión acerca de Dios y la ciencia. Dos capítulos presentan el tema: el primero, dedicado al estudio del conocimiento científico, considera la naturaleza del mismo y la metodología de la ciencia, además de lo que ha significado para nuestra pregunta el adelantamiento científico; el segundo, establece una comparación entre la ciencia moderna y la clásica, analiza la evolución y contingencia de la realidad, y termina mostrando cómo la dualidad propia de todo hombre, intelectualidad y persona, encuentra en la ciencia la razón de la pregunta hacia Dios, y el camino abierto para una respuesta afirmativa en el plano de la filosofía. El libro posee un índice onomástico y de materia, indicando las páginas en que son tratados de un modo especial. Recomendamos la obra, pues en ella se encuentra lo que pensamos ser de máxima importancia en la solución de las relaciones entre ciencia y religión, o ciencia y Dios. Sobre todo el autor aclara bien cuáles son los factores a tener en cuenta en un planteamiento que aparentemente es del mismo plano (el cognoscitivo) y que sin embargo toca al hombre en dos campos existenciales totalmente diferentes: el hombre-inteligencia y el hombre-persona, que en la aceptación de la realidad obra con motivaciones diferentes.

La obra de H. M. Baumgartner, *La absolutez de lo moral*¹⁸, trata de los problemas éticos más importantes, sea por su origen, pues nacen directamente de la concepción existencial de la persona, sea por sus consecuencias, pues en último término el valor de las exigencias morales depende de la aceptación o no, y de la noción que se tenga del Absoluto. Este libro

¹⁸ H. M. Baumgartner, *Die Unbedingtheit des Sittlichen*, Kösel, München, 1962, 213 págs.

considera el citado problema en uno de los filósofos más relevantes de los últimos tiempos, sobre todo en la problemática ética, N. Hartmann. A esto se agrega la personalidad de su autor, lo suficientemente conocido para excusar toda presentación, y cuyo trabajo sobre las ideas éticas expuestas por Hartmann es notable y convincente: trabajo histórico-crítico-sistemático, donde junto a la historia del pensamiento se encuentra el esfuerzo de valoración objetiva y la crítica, que permite una superación del mismo. En primer lugar se presentan las relaciones y conexión de conceptos por donde aparece lo Absoluto, la Absolutez, y su definición sistemática en esta conexión. Esta investigación forma parte del primer capítulo: relaciones del *deber moral (Sollen)* y del *Valor*, con lo *Absoluto*; exigencias morales y lo Absoluto del valor moral. A lo cual se añade el análisis correspondiente, y la crítica de lo contradictorio e insuficiente que se puede dar en estas concepciones de Hartmann. En el segundo capítulo se prosigue la investigación, siendo su tarea principal mostrar las relaciones de la Absoluto del valor moral con el sujeto real, al cual se ha manifestado el valor moral y su Absolutez. Esto se efectúa por el análisis de los actos esenciales para el sujeto en su practicidad, o sea, la captación y realización del valor, lo mismo que por el desarrollo de las relaciones entre valor y persona, lo cual, según Hartmann, se sobrepone a todos los actos especiales. Naturalmente son tratados, entre otros, los temas relacionados con el sentimiento del valor, el *querer*; y especialmente el capital asunto de la autonomía del valor y su relación con la autonomía de la persona. El análisis contempla el abismo entre lo Absoluto y la persona, mientras la crítica mira lo insostenible de la posición hartmanniana acerca de ciertas características atribuidas al valor, y el fracaso en la prueba de garantizar su Absolutez. En el tercer capítulo se halla la pregunta básica sobre el origen y justificación de la Absolutez de lo moral en Hartmann. Resulta de especial interés en esta parte la consideración sobre la ontología de este filósofo, en lo que respecta al *Grund y al Sinn*. El cuarto y último capítulo nos da un resumen de la crítica en la perspectiva de la problemática general, juntamente con la legitimación de la misma. Y agreguemos que nos ha parecido una crítica justa: lo Absoluto en lo Moral debe responder a un Absoluto anterior en el plano existencial. Todo esfuerzo de *moralizar* la vida humana con sentido de transcendencia de lo relativo, está condenado al fracaso total, si no se ha superado el plano de las realidades encerradas en el horizonte *hombre-mundo*. Esto se consigue solamente cuando se es capaz de hallar en el mismo hombre una realidad por la cual trasciende cualquier valor *mundano*, y se coloca en un plano existencial diferente, o sea: el Absoluto *secundum quid*, respecto al mundo, pero no respecto al Absoluto absoluto, Dios, el y lo único con el cual admite una relación de dependencia. En otras palabras, la Absoluto en moral; y para nosotros el mismo hecho de lo moral en sentido estricto, sólo puede darse en el encuentro de la persona como dinamismo y dignidad existencial, de ningún modo satisfecha o explicada por los valores

hombre-mundo, sino satisfecha y fundada en la misma Infinitud existencial, que llamamos Dios en filosofía y, en el cristianismo, las Tres Divinas Personas. En esta perspectiva toma su pleno sentido lo *moral*: se es ser moral porque el horizonte existencial inmutable está realizado por *Dios-persona*; pero la expresión de esta moralidad debe realizarse por la encarnación de la persona en la dialéctica *hombre-mundo-los otros*. La síntesis, ya la expresó Nuestro Señor Jesucristo cuando dijo: estamos en el mundo, pero no somos de este mundo. Un apéndice en que analiza la principal literatura sobre lo Absoluto de lo Moral en N. Hartmann, con las citaciones de los textos principales, completa este libro recomendable en sumo grado para los que quieran entrar en la mentalidad de Hartmann, y en un interesante planteo de la ética moderna.

La *Ética cristiana*, de D. von Hildebrand¹⁹, es la traducción de una obra publicada en inglés en 1953, cuya novedad la aporta una introducción del traductor, S. Gómez Nogales, es la que nos sintetiza la teoría de los valores del autor (con su diferencia primaria de ontológicos y cuantitativos, distribuidos los cualitativos en estéticos, intelectuales y morales) con la intención de capacitarnos para una comprensión más profunda de lo que el autor piensa sobre la naturaleza metafísica de los valores. Ya hemos comentado por extenso, en esta misma revista y en una entrega anterior, el punto de la antropología filosófica del autor, que se expresa por una trilogía, entendimiento-voluntad-corazón (Cfr. *Plenitud afectiva y libertad: el problema planteado por D. von Hildebrand*, Ciencia y Fe, 17, (1961), pp. 319-338), y no creemos necesario volver sobre el tema, porque en ese sitio tratamos largamente de muchos pasajes de la obra que ahora comentamos. De esta traducción sólo diremos que tiene el gran mérito de poner al alcance de nuestro ambiente hispano-americano, una de las obras clásicas de la filosofía cristiana. Además de la introducción —ya indicada— que facilita la inserción del valor ético dentro de la teoría general de los valores, esta edición cuenta con un cómodo índice alfabético de temas, suficientemente detallado como para facilitar su consulta y aún su estudio a fondo. El último capítulo o conclusión, sobre la ética cristiana, tiene el interés de permitirnos el acceso a la *intención* —claramente religiosa— de nuestro autor. El término de *ética cristiana* se presta a diversas interpretaciones, y por eso el autor se esfuerza por hacernos conocer la suya (pp. 466-475), según la cual, ni se reduce a una ética sin más, ni pasa a ser una teología moral: ética cristiana pues es un análisis estrictamente filosófico, que parte de los datos accesibles a nuestra mente a través de la experiencia, y entre los cuales datos también se hallan los que pertenecen, no a la revelación pero sí a la vida que se nos revela en Cristo. Como lo dice el autor (p. 468), “es puramente filosófica en su apro-

¹⁹ D. von Hildebrand, *Ética cristiana*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 486 págs.

ximación y en su método —fenomenológico—, pero su objeto es la realidad innegable de la moral cristiana, que también es un dato pleno para nuestra experiencia. “Para una teoría de la moral, tal vez esto parezca tener poca importancia; pero para su práctica —que es la *intención* del autor— es esencial, ya que, después de la venida de Cristo, hay una serie de actitudes prácticas —el autor cita la humildad, p. 476— que de hecho pertenecen al *ethos* de la persona humana.

Ahora bien, ¿cómo ha llegado von Hildebrand a esta integración del cristianismo —en sus reflejos éticos— dentro de la filosofía? Diríamos que por el mismo proceso por el cual ha llegado a una *tricotomía* (inteligencia-voluntad-corazón). Para verlo, ubiquemos a nuestro autor con las siguientes coordenadas: 1. *fenomenólogo*, discípulo de Husserl; pero como esta nota es común con otros (com Scheler, Lersch y Strasser), añadamos otra coordenada que será; 2. *espiritualista* (a la que habría que añadir otra coordenada, no exclusiva, pero que en él influye más, que es la de ser profundamente *religioso y cristiano*). Porque, dentro de los fenomenólogos, hay un grupo numeroso que consideran la afectividad desde un punto de vista *naturalista* (y el principal representante sería Lersch); y entre éstos y von Hildebrand, se situaría —como puente— Strasser, quien, al volcar el pensamiento de estos fenomenólogos (no escolásticos) dentro de los moldes tomistas (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 (1961), pp. 196-198), lo hace en los de la *afectividad inferior*, pero con un dinamismo hacia la *afectividad superior*. Pues bien, es von Hildebrand quien, como espiritualista, da el paso a esta afectividad superior, que caracteriza por la *intencionalidad intelectual* (y lo hace apoyado, por una parte, en Scheler; pero por la otra —por razón de su cristianismo ya indicado— en San Agustín. Hay pues en von Hildebrand, un positivo progreso; pero nos parece que todavía deja tras de sí un triple trabajo: 1. una distinción más conciente entre *afectividad inferior* y *afectividad superior*; 2. una ubicación más clara de la *afectividad superior* en el alma humana; 3. una mayor precisión en la noción de la *libertad del hombre*. Esperamos ulteriormente ocuparnos con más detención de todos estos problemas pendientes, que se nos han suscitado mientras presentábamos la obra de von Hildebrand, la *Ética cristiana*, y que vienen a incidir en la ya tantas veces mentada *tricotomía* del hombre, que nuestro autor defiende (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 319-338).

La obra de I. A. Caruso, *Psicoanálisis para la persona*²⁰, es —fuera de algunas páginas— una recopilación de artículos pedidos por sus amistades de Francia. En esta obra se han conjugado los aportes positivos del existencialismo, la fenomenología, el marxismo, la psicología de profundidad —especialmente freudiana— alrededor del tema de la persona: en plena historicidad dialéctica con el mundo de la materia y de los otros, va estruc-

²⁰ I. A. Caruso, *Psychanalyse pour la personne*, Du Seuil, Paris, 1962, 189 págs.

turando el hombre su personalidad a partir de la superación de las simbolizaciones existenciales, de modo que, en el encuentro consigo mismo y con el mundo, se personaliza cada vez más y se acerca —en asíntota— a la libertad perfecta. Las ideas que el autor no expone son de gran utilidad, plenamente aceptables en su mayoría, y que responden a una concepción del hombre cuyas raíces penetran y se alimentan de la sabia paulina y evangélica. Ni sola materia, ni solo espíritu, sino espíritu encarnado o carne espiritualizada, el hombre está sujeto a dos tensiones contradictorias y destructivas de su ser total: elegirse como espíritu, o elegirse como carne. Por la primera elección, tiende a negar su existir histórico y dialéctico, para parcializarse y *cosificarse* alienándose en *ángel*: angelismo no cristiano, refugio de incapacidad de lucha en la realidad mundana, que, en un falso y total alejamiento de su corporeidad-en-el-mundo, quiere encontrar el Nirvana de la pura satisfacción de sí. No dudamos que en ciertas concepciones de la virtud y la santidad, el *angelismo* juega un papel no despreciable. Por la segunda elección tiende a negar su relación esencial a Dios (a las Personas Divinas, en el Cristianismo) como razón de su existir, para existencializarse totalmente en la dialéctica con la mundano y los otros, en cuanto elementos del mundo. Cosificada la corporeidad en su *carnealidad*, el hombre se alienará en el “poseedor de las cosas o los valores de este mundo”: el *yo* se aliena y cosifica en algunos de los predicados del *soy*, por los cuales se significa y valora en la existencia. Ahora tenemos el caso curioso que en el plano existencial concreto el predicado, p. e., comunista, ha hecho desaparecer el sujeto absorbiéndolo completamente. Las consecuencias son fáciles de prever: el existir personal con infinitos horizontes se cierra en los límites temporo-espaciales del valor-mundo que lo estructura, y con esto un nuevo tipo de *angustia*, la personal, que coarta la capacidad intelectual, volitiva y, por lo tanto, la libertad. La solución está en la discosificación y desalienación del propio ser, su aceptación plena y su vivificación total por la integración a la personalidad de todos los dinamismos. Espiritualidad y carnealidad, tesis y antítesis, deben realizar la síntesis, el *Aufhebung* del existir personal en el mundo, que para nosotros es “estar en el mundo, pero con el horizonte Dios”. La redención de la humanidad fue hecha por la acción misteriosa por la cual Dios incorpora a su existir una corporeidad humana; la que debe realizar cada hombre es la contraria, la de una corporeidad humana que debe incorporar en su existir a Dios, pero a un Dios que se nos presenta como Persona. La concepción de Caruso sin ser exactamente la nuestra, que acabamos de exponer, tiene muchos puntos de contacto, sobre todo en lo esencial. Con todo, nos parece que a veces se pierde un poco el sentido de lo espiritual en el existir humano, por una acentuación de la dialéctica de la encarnación con el mundo. Fuera de esto, que en último término depende del punto de vista bajo el cual se considera la *realidad-hombre*, encontramos en Caruso un autor psicoanalista que re-encuentra los problemas cristianos en las cues-

tiones planteadas por pensadores anticristianos como Marx y Freud. En cuanto a su personalidad, ya se ha hecho en esta misma revista (Ciencia y Fe, 17 (1959), pp. 319-321), una presentación a partir de *Bios - Psyche - Person*.

En cuanto a la obra que ahora comentamos, para una mejor visión de la misma, daremos la nómina de los capítulos y de los temas tratados. El primero, titulado *Símbolo y Realidad*: defensa y amor; percepción y símbolo; dialéctica del concreto y de lo abstracto; simbolización progresiva en la personalización; ¿más allá del símbolo? El segundo, *La Persona y el Símbolo*: la persona y los símbolos religiosos; neurosis, fijación, herejía existencial; el símbolo, característica de la existencia personal en el tiempo; el símbolo, conocimiento imperfecto; la ambivalencia, característica del símbolo; la neurosis, un drama religioso. El tercero, *Un análisis de la opacidad*: teatro o existencia?; Mito e Ideología; psicoanálisis y opacidad ideológica. El cuarto, *Un mundo ambivalente*: ambigüedades de la alienación; realización y fracaso. El quinto, *Reificación de la Sexualidad*: la amenaza de lo inhumano; la cosa, símbolo de lo humano. El sexto, *Moral y alienación*: una moral del narcisismo; el ángel y el chivo emisario; hacia la superación del *Sur-moi*. El séptimo, *El psicoanálisis es social?*: el psicoanálisis y el hecho social; el psicoanálisis *Ersatz de lo social?* El octavo, *Psicoanálisis y Religión*: técnica de personalización; técnica del espíritu; preliminares naturales de la religión. La última parte está dedicada a notas complementarias.

La obra de R. Pavese, *Filosofía y biología*²¹, considera el tema fundamental de la vida en una perspectiva lo más amplia posible, y que el autor considera ser los *lineamientos de una metabiología*. Para dar una síntesis de la mentalidad del libro, nos apoyaremos en sus propias palabras (p. 21), donde se nos dice que el presente tratado sobre los fenómenos vitales prefiere ser una recopilación de apuntes útiles para un estudio sistemático, y no una exposición orgánica de hechos y teorías; se busca incorporar, en un marco de grandes proporciones, todo lo biológico, en sus diversas relaciones con la física, química, psicología, metapsíquica y filosofía, en vista de una interpretación verdaderamente sintética del problema de la vida. Y esto es fundamental para valorar las opiniones de Pavese: lo que en último término dirigirá y apreciará el sentido de realidad serán los esquemas generales de la lógica pavesiana (cfr. *Compendio de Lógica Sintética*, y *Nuovi Principi di Logica*). Con lo cual señalamos lo que para nosotros es la falla fundamental del libro: la *cosificación* de la vida, no contemplada ni valorada en sí misma, sino puesta al servicio de un sistema, con lo cual pierde su verdadero sentido de valor existencial; como la Persona y la Belleza, que dejan de serlo en todas las circunstancias donde son tratadas como lo que es propio de las *cosas*, el ser *medio para*. Por eso los análisis

²¹ R. Pavese, *Filosofía e Biología*, Cedam, 1961, 208 págs.

pecan de la superficialidad del que más que la realidad en sí, busca la confirmación de sus opiniones. Citemos entre otros la falta de distinción necesaria entre lo *orgánico* y lo *organizado*, con lo cual se pone en el mismo plano, bajo este punto de vista, al viviente y no viviente (p. 24), y se pasa por alto que la "posesión de sí como totalidad", propio de lo *orgánico*, determina en el plano del existir un valor existencial esencialmente diferente del que podría implicar lo *organizado*, en el cual el todo es explicado totalmente por los dinamismos de las partes; lo mismo encontramos en los análisis de los fenómenos de *asimilación*, *metabolismo biológico*, *autoregeneración*, *evolución y reproducción*, etc... Falta profundización del *sentido total* y del *sentido de totalidad* como valor. No negamos por otra parte la existencia de concepciones interesantes y sugestivas; pero, en nuestro entender, con la perspectiva general falseada. Una prueba más de esto lo da la explicación de la diferencia esencial entre el animal y el hombre, y el pasaje del primero al segundo (pp. 183 ss.), a partir de la concepción del *átomo lógico*, entendido como compuesto de un núcleo suprasensible (alma psíquica) y de un *ciclo-sistema orgánico* (cuerpo).

La obra de G. Galli, *Líneas fundamentales de una filosofía del espíritu*²², está constituida por cuatro artículos, de índole bien diversa por cierto: el primero, es una reedición corregida de *Linee d'una Filosofia dello spirito come Libertá*, publicada en la revista *Saggiatore*, en 1954 y 1955, con diversos cambios tanto en la forma, como en la modificación de algunas ideas fundamentales y su mayor profundización. Su título es el del libro, y está dividido en dos partes: libertad espiritual y estructura de la existencia, siendo su objeto mantener y consolidar la estructura del sujeto finito y, al mismo tiempo, la asunción de la misma en la unidad universal de la razón; objetivación del sujeto o conocimiento, con el estudio de las relaciones entre el conocimiento y la actividad práctica, entre la impulsividad y la voluntad, a lo cual se agrega una aclaración acerca de la categoría fundamental de la realidad espiritual. Para Galli los primeros principios del movimiento dialéctico en que se actúa y desarrolla el espíritu humano son la unidad-efectualidad puesta por la lógica necesidad, y el *sensus sui*, o sea, la inserción del hombre en el Absoluto por una parte, y por otra, la permanencia e individualidad del sujeto humano. El segundo artículo, *Trascendencia e Inmanencia en la Filosofía de Sciacca*, había sido ya escrito y publicado en el volumen *Studi in onore di M. F. Sciacca* (1959); con todo en esta reedición se da el esclarecimiento de algunos puntos. El objeto es examinar la idea fundamentalísima de Sciacca, teniendo en cuenta los libros del citado autor donde se expresa en forma más precisa y profunda, como ser: *La Interioridad objetiva*, *Filosofía y Metafísica*, *Acto y Ser*, *El Hombre, este desequilibrado*.

²² G. Galli, *Linee fondamentali d'una filosofia dello spirito*, Erasmo, Torino, 1961, 178 págs.

Crítica del pensamiento sciaccano en que Galli encuentra motivo de dis- sentir en no pocas cosas y de importancia, de las que citaremos, en el plano especulativo, la demasiada poca concesión, según Galli, al idealismo subjetivista; y, en el plano moral, aplicado a Dios, el amor divino hasta el sacrificio como algo perteneciente a la perfección del Ser Divino. Los otros dos artículos tienen por origen dos conferencias, con motivo de dos centenarios: el primero, de Dante (1921), publicado en el *Giornale Dantesco*, trata, como su nombre lo indica, del episodio de Farinata, canto X del Infierno, prototipo del hombre cuya vida individual fue absorbida completamente por el amor a la Patria; el segundo, de Antonio Canova (1923), publicado en *Anuario del Liceo Perticari de Senigallia*, presenta al gran escultor en sus dos facetas de hombre y de artista, que en ambos planos supo realizar una obra profundamente humana. Diríamos que en estos dos artículos se quiere confirmar y mostrar en ejemplos concretos la trascendencia de los valores espirituales a los meramente individuales.

M. F. Sciacca, bajo el título *Del actualismo al espiritualismo crítico*, responde al deseo de no pocos autores, que solicitaban una recopilación de sus primeros opúsculos, notas y artículos. La selección, así podemos decir, ha sido hecha con el criterio de mostrar la evolución del pensamiento, más que transcribir al pie de la letra los trabajos antiguos. Por eso no entran los artículos, etc... contra la Iglesia Católica, correspondientes a la época atea del autor. Han sido igualmente descartadas las expresiones demasiado polémicas, ataques personales; en fin, lo que originándose en la fogosidad de la adolescencia y juventud, es rechazado por la ecuanimidad de una personalidad madura. Aún más, el mismo estilo ha sido rechazado a veces para obtener de este modo una mayor sobriedad y precisión. Lo anterior no satisfará tal vez a los espíritus críticos, amantes de las *juentes*, que prefieren beber el agua donde y como brota, y no colada y purificada, aunque sea por el autor mismo. Pero las conveniencias compensan ampliamente el inconveniente dicho: nadie como el filósofo mismo puede determinar cuál haya sido la línea evolutiva de su pensamiento, y las dificultades a superar, *impasses*, falsas direcciones, y por lo tanto seleccionar los textos realmente importantes, y al mismo tiempo señalar los jalones decisivos. El mismo título del libro nos indica su contenido: escritos teóricos que van desde el *actualismo* inicial hasta el *espiritualismo crítico*, y su primera revisión. Abarca los años 1931 al 1939, y está dividido en tres partes de acuerdo a las tres fases principales de su pensar filosófico en esos años. En la primera parte, que se titula *Influencias actualísticas y nuevas exigencias*, tenemos los estudios correspondientes a los años 1931-1935. En esta sección consideramos de especial interés los capítulos III y IV, titulados *Pagine di diario*; inéditas hasta la publicación de este

²³ M. F. Sciacca, *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, Marzorati, Milano, 1961, 558 págs.

libro, y *Pensieri ed Appunti*, de los cuales algunos han sido retomados y desarrollados en *Linee di uno spiritualismo critico*. La parte segunda, *El espiritualismo crítico*, está dividida en dos secciones: *Linee di uno spiritualismo critico* (1936), que comprende tres capítulos dedicados respectivamente al relativismo y la exigencia de trascendencia; al momento estético con los problemas sobre la intuición estética y el arte; a la acción y sus diversas manifestaciones, donde se tratan los más diversos puntos relacionado con la misma. La parte tercera, *Profundización y desarrollo del espiritualismo crítico* (1937-1938), comprende doce capítulos de estudios directamente filosóficos, como ser: pensamiento y libre arbitrio, existencia de Dios, programa metafísico, y sistemas filosóficos relacionados con el espiritualismo crítico. Un libro importante para el estudio de la mentalidad de Sciacca y la evolución de su pensamiento. Notemos de paso que el índice onomástico y el completo índice de los capítulos facilita en gran forma la consulta de autores y temas tratados.

Los dos volúmenes de M. F. Sciacca, titulados *Filosofía y Metafísica*²⁴, recogen las páginas más trabajadas y más profundas que ha escrito desde los años 1945 hasta 1950, y señalan el pasaje del *Espiritualismo crítico* a la *Filosofía de la Integralidad*. Esta segunda edición no es una mera repetición de la primera, pues el breve ensayo sobre el *Concepto católico de libertad de pensamiento* ha quedado sólo en el Apéndice; además se han agregado nuevas páginas, el *Ensayo sobre el Ateísmo*, discusión con F. Olgiati, con lo cual la obra ha sido dividida en dos volúmenes. El primero está dedicado a la Filosofía y Metafísica, sobre todo en lo que mira su verdadero concepto. El objeto es dar un conocimiento claro de lo que ambas palabras implican, tanto en su contenido, como en actitud de pensamiento. En esta perspectiva, la problemática tratada es general, sobre todo en las páginas sobre la Filosofía: autonomía de la misma con respecto a las otras ciencias; búsqueda de la verdad interior; relaciones con la ciencia y la historia del pensamiento; esencialidad de la misma, etc... Lo mismo podemos decir de la parte consagrada a la Metafísica: no son los temas de las tesis clásicas, sino el ámbito en el cual se mueve la problemática sobre esta parte fundamental, lo que constituye el objeto de las especulaciones de Sciacca, en diálogo con los principales autores que han tratado sobre estos puntos. El segundo volumen estudia el problema de Dios en su parte negativa, el Ateísmo, y en su parte positiva, la existencia del Ser Supremo. El ateísmo está dividido en la ya clásica división de práctico y teórico. La parte principal, naturalmente, pertenece al estudio del teórico, del cual tenemos una buena exposición en sus manifestaciones principales: ateísmo absoluto, agnosticismo, fideísmo como forma de agnosticismo, deísmo, monismo, panteísmo, huma-

²⁴ M. F. Sciacca, *Filosofía e Metafísica*, I-II, Marzorati, Milano, 1962, 228 y 254 págs.

nismo ateo. Algunas de sus manifestaciones, como lo del ateísmo de Hegel y Spinoza, podrían ser discutidas. El tema de la existencia de Dios es tratado ampliamente. Comienza por la posición del problema y los datos reales sobre los que hay que trabajar para dilucidar la hipótesis, Dios, encontrando en la realidad espiritual el punto de partida para la demostración conveniente. Esta realidad espiritual en cuanto *vida*, o sea, la vida del espíritu, ofrece tres pruebas, de acuerdo a sus tres manifestaciones fundamentales: la del orden cognoscitivo, prueba por la verdad; la del orden volitivo, prueba por el deseo natural de la felicidad; la de las exigencias de la acción propia del espíritu, prueba por la vida moral. De éstas, es la prueba por la verdad la más estudiada, de tal modo, que las dos últimas tienen en total 10 páginas, y aquella más de 50. Consideraciones sobre la prueba ontológica y la cosmológica completan el panorama filosófico sobre la demostración de la existencia de Dios. El capítulo IX trata la ulterior cuestión de las relaciones de la razón y la fe.

J. Huaux, en *La transferencia del ejercicio en pedagogía experimental*²⁵, nos ofrece un libro digno de la colección de la que forma parte —y de la escuela lovaniense dentro de la cual se ha elaborado—, según el siguiente plan: 1. *evolución histórica del problema*; 2. *planteo del problema* (origen, método, resultado, y resultados experimentales); 3. *teorías propuestas* (en busca de una definición de la transferencia); 4. *análisis de una experiencia típica* en una escuela; 5. *conclusión*. Cierra la obra una bibliografía muy buena, que completa el aparato crítico del texto. El problema de la transferencia no es sino el de la cultura formal, tan vinculado al de la cultura como tal, aunque aparentemente parezca reducirse al del beneficio que aporta a todo el hombre el ejercicio de una función mental específica (p. 5). Ante este problema antiguo, el autor no nos promete nada nuevo desde el punto de vista práctico, que es el suyo; pero sí un estudio de *síntesis entre las experiencias y las teorías* ya elaboradas por otros autores (y que brevemente expone, antes de elegir la propia, más matizada que todas ellas, y que se expresa en la definición que el autor nos da de la transferencia: “proceso psicológico en el cual ciertas significaciones —adquiridas por experiencias pasadas— se extienden y aplican a nuevas situaciones o problemas, habiendo sido determinadas dichas significaciones por la misma organización del dato vivido”; definición que, como pondera brevemente su autor, corresponde adecuadamente a las realidades pedagógicas y, al mismo tiempo, tiene bastante en cuenta la actividad del sujeto en todos los niveles psicológicos (aunque polarizados hacia el nivel lógico, lo cual es legítimo para niños en edad escolar) y, finalmente, presta atención suficiente al otro polo del problema pedagógico, que es el ambiente objetivo. En esta sín-

²⁵ J. Huaux, *Le transfert de l'entraînement en pédagogie expérimentale*, Nauwelaerts, Louvain, 1961, 94 págs.

tesis, la conciliación de las teorías entre sí y con los hechos, es el principio metódico fundamental del autor; así como la ausencia de todo espíritu de polémica, como se nota en el análisis que el autor hace (cap. 4) de la experiencia de Overman, en base a la síntesis lograda en los capítulos anteriores. En la conclusión, el autor explica un poco más la importancia del polo subjetivo u ontológico, representado por la teoría clásica de las facultades —objeto de la psicología filosófica tradicional— que encuentra aquí, en esta teoría de la psicología experimental en pedagogía, un nuevo apoyo; y subraya la importancia que, en la misma práctica pedagógica, tiene una sana formación intelectual de base, para lograr un máximo de transferibilidad (pp. 87-89).

La obra de E. Simard, *Naturaleza y alcance del método científico*²⁶, se propone un doble objetivo: distinguir la función del entendimiento y la función de la realidad sensible en el conocimiento metódico de las ciencias; y, además, mostrar cuál es el grado de perfección del conocimiento nacido de este intercambio entre teoría y experiencia. De las cinco secciones en que el autor divide su obra, puede el lector fijarse en tres puntos principales que subrayan la combinación de ambos elementos del método científico: 1. *definición simbólica de la realidad*; 2. *hipótesis*; 3. *leyes*. Veámoslos por separado.

1. *Realidad y definición simbólica*. En este enunciado ya se entrevé el doble aspecto: experiencia e invención mental. La definición es un concepto que se crea, pero relacionado íntimamente con una realidad experimentada. El conocimiento humano de la realidad está limitado por la imperfección actual de la propia facultad cognoscitiva. En el caso de las ciencias que estudian el mundo por los sentidos, se encuentra que los objetos investigados no son sensibles perfectamente sino en parte. Ante esto, simultáneamente con la presentación de la realidad, se crea por parte del entendimiento humano un concepto o símbolo de ese objeto experimentado, el cual procura suplir lo que no fue percibido directamente. Este concepto es *impreciso y susceptible de mayor exactitud*, pero tiene su fundamento real en el objeto conocido. Es verdadero, pues se adecúa al objeto formal del conocimiento no al material. En fin, el conocimiento científico depende de la experiencia y de la invención, de la realidad observada y de la razón, pero no de uno solo de los elementos. En la definición del objeto comienza un diálogo entre teoría y realidad, el cual se prolonga a lo largo de cada paso del método científico²⁷.

2. *Hipótesis*. Es una proposición o grupo de ellas, teórica, para ex-

²⁶ E. Simard, *Naturaleza y alcance del método científico*, Gredos, Madrid, 1961, 439 págs.

²⁷ Coinciden en esto J. Echarri, *Philosophia entis sensibilis*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1961, nn. 18, 113, 117-20; y E. Schrödinger, *Science et humanisme*, Desclée, Bruges, 1954, pp. 44-52. Cfr. Ciencia y Fe, 18 (1962), pp. 96-98.

plicar leyes conocidas, o sugerir nuevas experiencias que, de confirmarla, la convertirán en ley (p. 169). Es la hipótesis una explicación provisoria a los problemas que surgen. La hipótesis es necesaria, pues es la respuesta a la tendencia de las ciencias a generalizar y describir todos los casos. Explica Simard que una teoría es buena si se verifica por la experiencia. Pero la dificultad está en que una teoría no se comprueba exactamente por la observación, ya que la realidad podría ser explicada por otra teoría y además la misma observación es imperfecta (pp. 194-197). Aunque no se sabe si las teorías se adecúan perfectamente a la realidad, tampoco son pura invención; son hijas de la imaginación y de la realidad observada. Cuando se crea una hipótesis, se supone que la experimentación la probará; por lo cual su *valor es provisorio* y (afirma Sumard) hay que estar dispuesto a abandonar o al menos a perfeccionar una hipótesis, si la experimentación la contradice. Para Simard, se debe la hipótesis a la capacidad y agilidad del entendimiento para descubrir causas y relaciones de un objeto. En lenguaje escolástico, esta capacidad se llama *solertia*. Puesto que el método inductivo no parte de principios sino que los busca, la hipótesis es la explicación provisoria de los problemas.

3. *Leyes*. Algunas pocas hipótesis serán leyes. ¿Cuáles? Las que, rigurosamente confirmadas por muchas experiencias, son generalizadas por la inducción, y explican la realidad con certeza física. Según Simard, la *única* garantía de exactitud de la inducción, sería la enumeración de todos los casos. En sí, la ley muestra también el doble aspecto: razón-experiencia. Consiste en una síntesis de símbolos y conceptos inventados (esta es su parte de creación mental), pero además describe propiedades y comportamientos, lo que es fruto de la realidad. Sin embargo, la ley física es también de *valor provisorio*. Y esto porque es *susceptible de perfección*. Se explica esta imperfección de la ley por dos motivos: a) es una ley que se *aproxima* a una perfecta descripción, por falta de precisión en la misma observación; b) es una ley *provisoria*, pues los mismos símbolos en que se basa, *son perfeccionables*, como se vio al tratar de definiciones e hipótesis. En resumen, el autor deja en claro que el conocimiento obtenido por el método científico es imperfecto, impreciso y hasta provisorio, al ser cada paso de dicho método susceptible de una mayor perfección. Este es uno de sus dos objetivos principales. El otro objetivo fue analizar el método científico, y descubrir la parte que en él corresponde a la razón, y la que toca a la observación. Para eso describe el diálogo entre razón y realidad, hasta producir el conocimiento con carácter de ley. La razón interviene con el aporte de principios y reglas metodológicas. Estos principios, expresa Simard, son *presupuestos* por las ciencias, y son base de la inducción. Interviene además la razón en la misma experiencia, pues la experiencia responde a una pregunta, y ésta no se da sin una idea que pide respuesta (p. 363).

Enriquece cada uno de sus capítulos con textos excogidos de grandes

autores, quienes confirman sus exposiciones. En cuanto a su recurso a Aristóteles en el capítulo X, se puede apreciar la estima que por él siente: defiende que, aunque Aristóteles no hizo un tratado sobre el método científico, lo usó en su doble aspecto de teoría y observación; propuso teorías que eran erradas, es verdad, pero las propuso de acuerdo a los métodos de observación de la época, y trató de verificarlas con nuevas experiencias; y esto es exactamente lo esencial del método científico, y el que se aplica hoy, aunque las teorías sean distintas, y los sistemas de observación se hayan perfeccionado. Conoce también a S. Tomás, y lo maneja con facilidad. En una palabra, en esta su obra se dan la mano tradición y actualidad, puestas al servicio de uno de los problemas filosóficos eternos, que es el del método científico en el hombre.

Nos ha llegado un nuevo volumen del cual ya hemos comentado otros volúmenes: se trata del titulado *Lenguas*²⁸. El plural del título ya nos dice el contenido del libro, evitándonos caer en el error de pensar en un estudio sobre el lenguaje en general. La traducción castellana es la de *Lenguas*, en cuanto implican una determinada agrupación de signos vocales utilizados como medio de transmisión del conocimiento por las diversas agrupaciones humanas: lengua alemana, española, etc..., cada una con características propias, tanto en el vocabulario como en la gramática. Naturalmente el estudio presentado por la obra debe reducirse a lo esencial, especialmente relaciones de parentesco, particularidades, clasificación y estructuración. En la elección de las lenguas, que aparecen someramente expuestas, o sólo nombradas, o localizadas, la determinante fue el criterio práctico: para quien no realiza un estudio científico-lingüístico, es imposible que le resulte lo mismo una lengua completamente alejada de su mundo que una que no lo es; o una lengua hablada por millones, que una propia sólo de algunos miles. Por eso las llamadas Lenguas Cultas se llevan la primacía. Juntamente con la expresión *vocal*, se ha tenido en cuenta el *lenguaje escrito*, pues, en cierto sentido, éste tiene más interés que el hablado, y contribuye en gran manera para la conservación y fijación de las lenguas. Otro factor importante, el *dialecto*, también ha sido tenido en cuenta, como se puede ver por los numerosos que aparecen en el libro. Esta obra puede muy bien servir de introducción a la filología lingüística, por el empleo de la transcripción fonética internacional en todas las lenguas que aparecen, con lo cual se consigue la legibilidad de todas las palabras y frases con independencia del origen, sea latino o no (para esto, ver las partes correspondientes a las lenguas de escritura no latina, como la china, griega, etc...); y por los numerosos paradigmas o modelos de lenguaje que abren el camino a las discusiones teóricas. Juntamente con las Lenguas en particular, son tratados también los temas

²⁸ H. F. Wendt, *Sprachen, Fischer Lexicon* n. 25, Fischer, Frankfurt, 1961, 380 págs.

lingüísticos más importantes: la fundamental unidad de las lenguas, en los artículos sobre fonética, fonología y ortografía; la morfología encuentra importantes aclaraciones en la parte que trata de la lengua alemana, a las cuales se agregan los esclarecedores datos y complementaciones de los artículos sobre las lenguas china, japonesa, hindú, etc.; los cambios de sonido y la evolución en conexión con la clasificación genealógica, se muestra en el ejemplo de las lenguas indogermánicas; sobre la estructura de las lenguas tenemos la clasificación tipológica, y los artículos que en ella se indican. De gran utilidad es la parte consagrada al acento y al tono, como lo pueden ver los que han tenido contacto con las lenguas orientales, y muchas que no lo son. Como complementación interesante señalamos la localización geográfica y el número de los que las hablan. Además de la bibliografía, si no abundante, por lo menos selecta, se agrega un índice muy detallado. Si algo se podría echar de menos, es la ausencia total de las lenguas sudamericanas (como el guaraní, quechua, aimará) habladas todavía por millones de personas; pero las razones aducidas al principio explican esta ausencia. Un libro, en fin, que recomendamos a todos los que se interesan por el estudio de las lenguas y sus problemas.

COLECCIONES FILOSOFICAS

Presentaremos en este boletín una serie de obras que, o forman parte de *colecciones filosóficas* bien conocidas en los ambientes especializados, o son actas de *congresos internacionales* filosóficos, o bien son representativas de *centros de estudio* internacionales.

Sea la primera obra las *Actas del Congreso internacional de 1960*, sobre el tema de *Lógica, Metodología, y Filosofía de las Ciencias*¹. Cuando se considera el panorama actual de la Ciencia y Filosofía de la Ciencia en sus diversas ramas, se tiene la tentación de pensar si Kant en semejante situación escribiría una *Crítica de la Razón Científica* en vez de la *Crítica de la Razón Pura* ante la enorme proliferación y cambio de sistemas, problemas y actitudes. Y vayan como ejemplo las dos ciencias en las cuales la verdad y certeza parecieran darse de un modo incommovible: las Matemáticas y la Física. De la primera, dejando aparte otras consideraciones, sólo haremos notar el notable cambio de actitud, ante el problema de su fundamentación, experimentado en las tres últimas décadas; pues al espíritu polémico y de poseer exclusiva de la verdad que caracterizaba a los representantes de las tres escuelas explicativas (logicista con R. Carnap, formalista con J. von Neumann, e intuicionista con A. Heyting), ha sucedido la tendencia a una

¹ *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Proceeding of the 1960 International Congress, Stanford Univ., Stanford, 1962, 661 págs.

pacífica cooperación, donde se abandona la pretensión del exclusivismo en la verdad, con el resultado de una nueva forma en las Matemáticas. La Física, por su parte, no solamente ha experimentado diversas vicisitudes en sus teorías y formulaciones, sino que hasta sus postulados fundamentales cambian completamente según que el punto de vista sea el de la Física clásica, o la Mecánica cuántica, o la modernísima Teoría del nivel (Level Theory) con Bohm, de Brogrlie, Yukawa. Así tenemos que la descripción de las partículas como "seres no exactamente definidos en el marco del espacio y tiempo" (Bohr), es transformada en una concepción de las mismas como diferentes tipos de excitación del campo universal fundamental, con un doble aspecto de onda y singularidad.

Por todo esto resulta de gran interés un volumen donde encontramos 63 disertaciones sobre las respectivas especialidades de científicos mundialmente conocidos, reunidos en el Congreso Internacional para Lógica, Metodología y Filosofía de las Ciencias, realizado en la Universidad de Stanford, desde el 24 de agosto hasta el 2 de septiembre de 1960. El Congreso fue organizado en once secciones con sus correspondientes exposiciones y simposios: Lógica matemática; Fundamentos de las teorías matemáticas; Filosofía de la lógica y matemáticas; Problemas generales de Metodología y Filosofía de la Ciencia; Fundamentos de la probabilidad e inducción; cinco sesiones dedicadas a la metodología y filosofía de las Ciencias Físicas, Biológicas, Psicológicas, Sociales, Históricas y Lingüísticas; y por último una sección sobre la Historia de la Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia. Los temas tratados fueron de los más diversos tipos: puntos particulares especialmente interesantes para los especialistas; fundamentos generales de la ciencia estudiada (como el trabajo de W. Szmielew sobre los nuevos fundamentos de la Geometría absoluta; el de G. Kreisel sobre los de la Lógica intuicionista); relaciones entre ciencias, y su influencia sobre todo las Matemáticas (especialmente sugestivo el VI simposion, que trata el papel desempeñado por las mismas en la formulación de las teorías físicas); aspectos teóricos y empíricos de las ciencias, su metodología, etc... En estas *Actas* no están incluidos los trabajos breves presentados por los miembros que no hacían uso de la palabra; pero el título de sus disertaciones se encuentra en la lista completa del programa científico del Congreso, que aparece en el *apéndice*. Un libro recomendable por la variedad, número y seriedad de los trabajos, y juntamente por la autoridad mundialmente reconocida de sus autores. Notemos además que al final de cada disertación se pone una breve pero selectísima bibliografía de los estudios tenidos en cuenta por el disertante.

La colección filosófica de la *Duquesne University* ha publicado la segunda edición de M. J. Charlesworth, *Filosofía y análisis lingüístico*² que

² M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquesne Univ., Nauwelaerts, Louvain, 1961, 234 págs.

se aboca a uno de los temas —hasta hace relativamente poco tiempo— más descuidados en el estudio del pensamiento humano, y que es el influjo del lenguaje sobre la problemática filosófica, sus soluciones, y los diversos sistemas. Influencia importante y perniciosa fundamentada en la misma naturaleza del lenguaje, pero con raíces hasta la esencia de nuestras facultades cognitivas: el hombre, espíritu encarnado, corporeidad espiritualizada, directa o indirectamente está en función de sus sentidos y condenado por lo tanto a tener una posesión de la realidad parcializada, y en muchos casos situacional. El conocimiento perfecto es una *asíntota*, tan inalcanzable como el infinito matemático extendido al indefinido. Esta imperfección esencial se proyecta amplificadas en el lenguaje, medio de transmisión de nuestro conocimiento: la palabra, por la cual el contenido cognoscitivo es dado a luz, nacerá en cada uno de los que la captan con una riqueza y matización *situacional*, de acuerdo a la personalidad concreta de los oyentes o lectores. Bastaría una breve mirada sobre la Historia de la filosofía, para mostrar cuántos problemas tenidos por insolubles encuentran su última razón en la falta de profundización del sentido de palabras como libertad, infinitud, amor, etc... debida a la determinada personalidad del filósofo. A esto se podrían agregar otros inconvenientes lingüales para la recta comprensión de la realidad. Nos conformaremos con uno de los más importantes: la tendencia a la *cosificación* o *entetización* de los conceptos expresados por las palabras, sobre todo al desempeñar el papel de sujeto y predicado de los juicios. Nueva especie de *ontologismos*, o mejor *logoontismo*, por el cual se dota de entidad propia, se hace *objeto-cosa* a los conceptos, sin distinción alguna. Tendencia profundamente radicada en nuestra naturaleza, vuelve a encontrar su última razón en la dependencia sensitiva que trabaja primariamente con *cosas* o *entidades* arrojadas ante el *yo* cognoscente (objetivadas). De lo cual ni siquiera se escapa la misma cópula, el verbo *ser*, cosificado con el artículo *el* en castellano (o con proceso semejante en otras lenguas), y de este modo hecho sujeto de problemas y preguntas como la siguiente: ¿qué es el ser?, cuya única solución está en darse cuenta que lo único admisible en el plano de la pregunta es interrogarse: cuando aplico la palabra *ser* ¿qué quiero significar en aquello a lo cual la aplico? Problema de *significación* de la expresión acerca de algo, y no de *lo que es* algo que se expresa. Estas breves ideas nos permiten valorar y recomendar el libro que presentamos, pues es una buena exposición y crítica de las escuelas filosóficas, poco conocidas fuera de Inglaterra, las cuales han planteado seriamente, acerca de la filosofía, una concepción que encuentra en el lenguaje la razón de todas las soluciones. Posiciones, sin duda, muchas veces exageradas y exclusivistas, pero que tienen el inmenso valor filosófico de obligar a repensar los problemas, encontrar nuevas soluciones, y abrir orientaciones insospechadas. El autor discute y trata los orígenes del movimiento que el mismo llama del *Análisis*, en G. E. Moore y B. Russell. Muestra su desarrollo en L. Wittgenstein, A. G. Ayer, J. Wisdom, G. Ryle, y la actual escuela de Oxford. Termina

con una valorización de la escuela *Analista*, mostrando los valores que pueden ser aprovechados por la escolástica. La exposición es clara, y estudia las ideas esenciales de cada uno de los autores nombrados, juntamente con la influencia experimentada por los mismos, y la que han ejercido. Además sujeta a crítica filosófica las diversas concepciones, mostrando de una manera objetiva lo positivo o negativo que tengan, lo mismo que la imposibilidad de querer encontrar, en la *Filosofía analista*, un motivo más para aceptar el positivismo. De lo cual, como bien lo hace notar, la mejor prueba es el fracaso del Principio de verificación de ayer. Antes de cada autor, presenta una breve reseña biográfica, y una nota bibliográfica de sus obras. Al final, encontramos una selecta bibliografía de las obras de estos autores, y los principales estudios que se le han hecho. Posee además un índice onomástico, y otro de materias. Un libro que recomendamos pues por la actualidad del tema, y el modo de ser tratado

La misma colección *Duquesne University* publica otra importante obra de A. G. van Melsen, titulada *Ciencia y Tecnología*³. Su panorama es el de la ciencia actual, su influencia en el existir del hombre y el tremendo interrogante que plantea a lo propiamente humano; ante él, se siente la actualidad de la frase de Cristo, “el que se ensalza será humillado...” pero expresada de este modo: “en aquello en que te ensalzas, en eso serás humillado”. El hombre encontró en la ciencia el medio de su deificación: se creyó Dios por el dominio del mundo, y rechazó al Creador. Pero olvidó una verdad fundamental: sin Dios sólo se puede tener con el mundo en el plano existencial un contrato bilateral; el mundo se entrega al hombre, pero para poseerlo y ponerle en función de sí. Y así esa dialéctica *hombre-mundo* a partir de la ciencia, en vez de tener un término de *Aufhebung*, amenaza a la humanidad con el *Abhebung* de todo lo humano, transformando el existir en total pasividad existencial, y realizando la antideificación en una verdadera *animalización*, donde la vida se cierra en el horizonte mundo, y se parasita en la materia. Novelas como *Brave New World* de Huxley, *1984* de Orwell y otras proyectadas a la problemática del futuro, no son sino la expresión imaginativa de este peligro real, cuyo último paso sería la reedición de la famosa historia del Nabucodonosor bíblico, que debió pagar su autoidolatría con una vida bestial durante siete años. Naturalmente esto no se origina de la Ciencia en cuanto tal, ni de la Técnica: ambas son valores positivos, y exigidos por la misma naturaleza del hombre, puesto por Dios para dominar el mundo y expresar su semejanza con El en este mismo dominio. Aún más, faltaría a su vocación a la libertad y a la verdad, si no las tuviese como uno de los valores importantes en su existir mundano; pero toda absolutización de las mismas, y todo falseamiento en la perspectiva *cultural y valoral*, se debe pagar con la pérdida en lo más íntimo y superior: la personalidad y sus

³ A. G. van Melsen, *Science and Technology*, Duquesne Univ., Nauwelaerts, 1961, 371 págs.

manifestaciones propias. Es en esta perspectiva que está escrita la obra que comentamos, y por eso trata de las tremendas posibilidades y peligros traídos por los descubrimientos científicos y técnicos. Se trata de cuál sea el valor de nuestra civilización técnica contemporánea, al mismo tiempo que de dilucidar si la *tecnicización* es un componente necesario de toda cultura, o una desviación de todo ideal de la misma. La respuesta del autor parte del análisis del médico, todo científico, y conduce a la afirmación de que las ciencias físicas, a pesar de su carácter abstracto, son una disciplina típicamente humana. En esta primera parte tenemos una gran cantidad de temas, divididos en siete capítulos cuya nómina no indica la mentalidad del autor, y el modo de tratar el asunto: carácter *no reflexivo* de la ciencia física; carácter *empírico*; carácter *abstracto*; carácter *de exactitud*; carácter *cognocitivo operacional*; estructura fundamental de la realidad material; ser del hombre y de la materia: Notemos que en esta última parte se tratan los importantes problemas de libertad y determinismo; mecanicismo y vitalismo, jerarquía del ser. Y acotemos de paso que no nos satisface la opinión de Van Melsen sobre la vida: la encontramos algo superficial y vaya como muestra la afirmación de que las tres propiedades de la vida (nutrición, crecimiento, reproducción) son cualidades que se pueden encontrar de un modo semejante en los inorgánicos, de tal manera que no podríamos expresar una diferencia esencial entre ambos (p. 143); y lo mismo se diga de la adaptación, immanencia y finalidad. Hay algo más que una diferencia de *programas* entre un homostato y un viviente; y aún algo más que la razón de los mismos sea *ab intra* y *ab extra*. No es tanto en la intuición del viviente como *ser*, sino como *expresión* de valor existencial donde se descubre el misterio de la vida, y donde toda explicación por fuerzas físico-químicas (cuantificables) deja de tener sentido⁴. En segundo lugar, investiga el autor la influencia de la ciencia física sobre la cultura, juntamente con la determinación de la esencia de la técnica. Como en el caso anterior, nos bastará la nómina de los capítulos para presentar la materia abundante tratada por el autor: influencias sobre

⁴ Como carecería de sentido explicar una catedral solamente por los ladrillos y la gravedad. Esta observación no le quita su valor a todas las consideraciones del autor, sino solamente señalan un límite a sus expresiones. El mayor conocimiento del *dinamismo de la realidad física* —que ha hecho proliferar el tipo de teorías científicas de tipo dinámico, y ha hecho retroceder el mecanicismo clásico—, no debe ceder en desmedro del conocimiento que ya teníamos del *dinamismo viviente*; y si ciertas definiciones *imprecisas* de la immanencia podrían valer de ambos dinamismos (como sería el caso, si se definiera —al ser inmanente— *solamente por el hecho de obrar por sí mismo*, ya que tal obrar es propio de todo ser sustancial y, por tanto, de todo ser, no viviente o viviente), no hay que renunciar, sin más, a expresiones que hasta ahora han sido propias del viviente, sino más bien matizarlas, para hacerlas más precisas, de modo que puedan seguir siendo propias del viviente, y se vea qué le falta al no viviente, aunque, como ser sustancial, tenga un *modo propio de obrar* y, por tanto, cierta finalidad, y cierta reacción ante el ambiente.

el desarrollo de la ciencia física; cambios en la concepción de la naturaleza y concepción del mundo; evolución de la técnica; esencia de la técnica; técnica, como peligro; natura, hombre y técnica; orden técnico; epílogo, con la lógica interna del desarrollo de la ciencia física y la relación entre espíritu y materia. Se completa la obra con un índice onomástico y otro de materias.

La obra de J. D. Collins, titulada *El atractivo de la sabiduría*⁵, constituye la conocida *Aquinas Lecture* del año 1962. El autor no participa la opinión, bastante común, que en nuestro siglo el interés por la *sabiduría* ha desaparecido, tendiéndose a la investigación y métodos cuyo término es algo completamente diferente, como si para muchos, más que la sabiduría de la vida interesaran los objetos que constituyen la misma, lo utilitario, lo que entrega la posesión de las cosas del mundo más que el sentido del mismo. J. Collins encuentra esto falso y exagerado: cuanto más se estudian comparativamente las diversas filosofías, más se admira uno de encontrar, en la moderna y contemporánea, la existencia de los temas básicos: los escritos actuales muestran que la *sabiduría* no ha sido puesta de costado como algo sin interés o de imposible consecución, sino que es tratada de nuevas maneras, e integrada con nuevas concepciones concernientes a la mente humana y al fin de nuestra existencia. Dada la imposibilidad de seguir todos los aspectos de esta vasta cuestión, y ver cómo la problemática de la *sabiduría* ha llegado hasta nuestros filósofos actuales, la investigación se reduce a tres puntos de especial interés y es el primero la consideración de la manera cómo este problema llega al ápice con los escépticos y estoicos del renacimiento posterior, formando una de las partes importantes de las cuestiones aceptadas en la filosofía moderna: entre los autores de esa época se tienen en cuenta los dos principales propugnadores del estoicismo cristiano, Guillermo Du Vair y Justo Lipsius, y los escépticos Pedro Charron y Miguel de Montaigne. El segundo paso está constituido por el estudio detallado, y que constituye la mitad del libro, de la teoría cartesiana de la sabiduría, realizado a través del análisis de sus diversas obras; lo cual no es de extrañar, pues es en Descartes donde la mentalidad moderna ha encontrado su orientación fundamental en este como en otros temas. La tercera y última parte se dedica a la filosofía actual y su relación con la sabiduría, mirada en una perspectiva histórica, con lo cual se determina el sentido de la idea de la misma en la mentalidad del siglo XX.

La Tribuna de la Revista de Occidente, nos presenta un nuevo volumen, titulado *La conciencia moral*⁶. Lo mismo que el volumen anterior de esta colección, el presente procede de un ciclo de conferencias organizadas por el instituto C. J. Jung, de Zúrich. El problema estudiado, como el título dice, es el de la conciencia moral a través de diversos autores de

⁵ J. D. Collins, *The Lure of Wisdom*, Marquette Univ., Milwaukee, 1962, 160 págs.

⁶ *La conciencia moral*, Revista de Occidente, 1961, 282 págs.

gran rango científico e intelectual; a lo que podemos agregar, y de mentalidad totalmente diversa (pues junto al católico encontramos al freudiano, protestante, judío), lo cual en el asunto que tratamos, es de capital importancia. La razón es clara: la conciencia moral depende de la concepción que se tenga de la personalidad; y, por lo tanto, en cada uno de estos autores tendremos siempre algo esencialmente diferente. Entre la concepción católica fundamentalmente espiritualista y valoradora de la *personalidad* proyectada a la plenitud existencial, con horizontes de expresión infinitos, y la concepción freudiana, con su *hombre cosificado* y de suma pobreza existencial (no nos olvidemos que la concepción freudiana se ha gestado a partir del enfermo psíquico), con su moral igualmente pobre (como no podía ser de otro modo, negativista) en su horizonte edipiano, hay una distancia incommensurable: lo cual necesariamente pasa a lo que se llama conciencia moral. Lo mismo digamos de las otras concepciones. Y esto vaya como nota preliminar para valorar el sentido que puede tener en este libro el título, cuyo singular puede llamar a engaño. En síntesis, los artículos tratan el tema del siguiente modo. Hans Zbinden plantea la cuestión actual si el incremento de los medios materiales y las tensiones a la vida utilitaria, habrán embotado la conciencia moral de nuestros contemporáneos. Eugen Böhler mira la problemática de la conciencia moral en función de lo económico, donde encuentra razón de nuevas concepciones sobre la misma, y ve en la ética racional y ética colectiva intentos de solución. R. I. Werblowsky analiza la conciencia moral en la tradición judía, y su relación con Dios, con abundantes notas. Hans Schär analiza este problema en el protestantismo, especialmente en Lutero, resumiendo su estudio en que, desde el punto de vista protestante la conciencia moral es un profenómeno, un hecho enigmático. Josef Rudin expone el punto de vista católico, y considera dos planos en la conciencia moral: como disposición de la naturaleza humana en cuanto a totalidad, y como acto libre de decisión, con los temas relacionados a los mismos. Ernst Blum, expone las opiniones de Freud, especialmente insistiendo en la concepción moral y el super-ego, sin olvidar de citar las opiniones de K. von Monakow y su *protoplasma gigante hombre*, como dirección biológica del problema. C. J. Jung cierra el volumen con una distinción interesante: la conciencia moral y la ética, con una problemática tratada en función de su teoría de los arquetipos.

Hemos recibido diversos volúmenes de una colección española titulada *Sofía*; y vamos a comentar aquí los que se refieren directamente a la filosofía. Sea el primero el escrito por B. Madariaga, *La filosofía al interior de la teología*⁷, que trata de los problemas más importantes para el pensador cristiano. Las diversas soluciones, dadas al problema de la

⁷ B. Madariaga, *La filosofía al interior de la teología*, Cisneros, Madrid, 1961, 197 págs.

relación entre la filosofía y la teología, pasan por todas las gamas comprendidas entre los extremos de una *independencia total* de la filosofía, hecha señora absoluta de la verdad natural, hasta la *desaparición* de la misma, absorbida completamente por la revelación. S. Buenaventura nos da una concepción integralista, y muy de acuerdo a la mentalidad moderna en lo que toca al problema del conocer del hombre. Ha sabido ver el presupuesto fundamental de la actividad cognoscitiva: no es una facultad la que piensa, sino todo el hombre, espiritualidad y corporeidad concretizada en una historicidad mundana. El filósofo cristiano es un cristiano que filosofa y, por tanto, su expresión de la realidad, su *sofía*, debe tener en cuenta que el sentido último de lo natural y la última solución de sus problemas están dados por lo *sobrenatural* que lo informa y envuelve. Lo contrario sería como hablar de un cuadro artístico, fijándose sólo en los colores y figuras, sin tener en cuenta la belleza, a cuya expresión artística se debe la ejecución de la obra. Y es en esta perspectiva que considera Madariaga al Doctor Seráfico. Su trabajo es mostrar la integración de la Teología y la Filosofía: conservando distintos sus objetos formales, forman un sistema armónico y al solidarizarse en el dinamismo vital de un hombre, que admite en su existir concreto las dos realidades antinómicas, pero no contradictorias, es decir, lo natural y lo sobrenatural. Cuatro capítulos constituyen el cuerpo del libro: en el primero, se trata de la distinción de la Filosofía y de la Teología: después de las páginas dedicadas a la clasificación bonaventuriana de las ciencias, se estudian las dos distinciones básicas (objetos materiales y formales, diversidad de método, y certeza), a las cuales se agregan las diferencias acerca de la perfección cognoscitiva y la teoriedad o practicidad de las mismas. En el segundo, tenemos la Filosofía en sí: el estudio de la luz natural de la inteligencia dada por Dios, realizado por la descripción de las nueve ciencias que enseñaron los filósofos, y la décima o sabiduría que prometieron (colaciones cuarta a séptima). El tercero nos presenta lo principal del estudio, Filosofía, Teología y Mística; o, en otras palabras, la inteligencia que encuentra, en la Fe, la Sagrada Escritura y la Contemplación, tres nuevos tipos de sabiduría, la de la Fe, la Teológica y la Contemplativa. En cada una de estas tres partes encontramos una buena exposición de la naturaleza gnoseológica de esos diversos tipos de sabiduría sobrenatural, al mismo tiempo que una explicación de los principales temas implicados en las mismas. El cuarto y último nos presenta como una síntesis de la mentalidad del Santo Doctor en este problema: unidad vital, semejante a la del cuerpo y el alma, por la que cada una, conservando su dignidad y sin perder nada de sí, forman una totalidad armónica. Para S. Buenaventura, el aporte que puede dar la Teología, en las dificultades planteadas por la "realidad en su expresión natural", a la Filosofía, es de tal especie que de ningún modo el elucubrar resulta inútil. Y, digamos con el autor, que tampoco el famoso dicho

de S. Pedro Damiano, "Philosophia ancilla theologiae" coincide con el pensamiento del Doctor Seráfico. Las numerosas citaciones al pie de la página, y el detallado índice de materias, constituyen un mérito más, y una buena ayuda para el lector.

De la misma colección es la obra de P. Oromí, *Introducción a la filosofía esencialista*⁸, cuyo fin lo expone claramente el autor en las palabras con las cuales comienza el capítulo titulado *Conclusión Final*: "Nuestro intento en el presente estudio... no ha sido otro que el trazar las líneas generales de una posible metafísica en el sentido estricto, es decir, de una metafísica que, prescindiendo de la existencia por considerarla objeto de la física, se atiene a las esencias reales abstractas en sí mismas. La finalidad de esta metafísica es la de justificar o de dar razón última de todo lo existente, tanto de los seres finitos como del infinito, en su esencia primera, y finalmente en su existencia". La mentalidad es plenamente escotista, de tal modo que las líneas maestras están dadas por las tesis básicas del Doctor Sutil, como el mismo Oromí hace notar expresamente. Por eso nos hubiese gustado más que el libro hubiese sido intitulado *Introducción a una Filosofía esencialista*, o mejor tal vez, *Introducción a la filosofía esencialista escotista*, para evitar el equívoco originado por el título puesto en el autor: la existencia de una sola filosofía que merezca el nombre de *esencialista*. Consta de nueve capítulos, y una introducción por J. M. Rubert y Candáu. La nómina de aquéllos nos da el contenido de la obra: Prolegómenos con la problemática *razón y vida*, idealismo esencialista y existencialismo moderno, etc...; manquedad de la Filosofía existencialista, la cual incluye, para el autor, el sistema acto-potencia y la concepción aristotélica que es una teoría física, y llega sólo hasta el borde de la metafísica; metafísica esencialista, con las proposiciones principales de Scoto; univocidad de las esencias abstractas, donde, entre diversos puntos, tenemos la teoría aristotélico-tomista del conocimiento, abstracción en el sistema esencialista, etc.; las esencias y el ser, con la univocidad, rechazo de la composición potencia-acto como composición esencial, etc.; las distinciones metafísicas en una filosofía esencialista, de completa inspiración escotista, con su distinción formal, etc. Los dos capítulos siguientes tocan los problemas planteados por el ser infinito, considerados en la misma mentalidad de los anteriores. El último, *conclusión final*, nos presenta una síntesis de las posiciones básicas del pensamiento de Scoto. Para terminar, anotemos que el Duns Scoto de Oromí es el que emerge de los estudios históricos de Gilson, sobre todo en la obra *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales* (París, 1952).

El último libro de tema filosófico, perteneciente a la colección que estamos comentando, es el de J. M. Rubert y Candau, titulado *Fenomeno-*

⁸ P. Oromí, *Introducción a la filosofía esencialista*, Cisneros, Madrid, 1961, 202 págs.

*logía de la acción del hombre*⁹: tanto la metodología del análisis, como los autores tenidos en cuenta y que constituyen el punto de apoyo del pensamiento del autor, entran de lleno en lo que actualmente llamamos corriente fenomenológica. En esta perspectiva consideramos que el libro tiene aportes interesantes y cumple su papel, el cual, por otra parte, diríamos que es el mismo de toda fenomenología en cuanto elementos positivos del conocimiento: *hacer-caer-en-la-cuenta*, ser el *cicerone* de la exposición universal de los cuadros del existir *hombre-mundo*, que muestra los detalles y combinaciones *artísticas*, los cuales escapan a los no iniciados, y justamente constituyen el verdadero *sentido* y *valor* de las obras. El fenómeno básico es naturalmente la *Vida*; y a la misma se dedica lo principal de la obra: estratos constitutivos de la vida; el móvil de la vida en su raíz fundamental; el quehacer de la vida; su sentido último; sus expresiones propias en el hombre, cuales son las manifestaciones del sentimiento, querer, móviles del operar, etc. El problema del *ser* y la forma originaria del ser humano, es refractado en los cinco párrafos siguientes: concepción temporal y relativista del ser; el ente frente al ser; el sentido primario del ser; el sentido del ser frente a la acción del hombre; la interpretación del ser y la historicidad del ser humano. En semejante problemática, y en autor español, la presencia de Ortega se hacía imprescindible. El apéndice titulado "El ser y la Filosofía" nos presenta al autor en diálogo con el último Ortega: primero, nos lo expone (pp. 122-125), y luego dialoga con él, en una crítica, no de pura negación, sino aquella capaz de ofrecer una solución a los problemas que, en común con el interlocutor, nos inquietan (pp. 125-133).

Con el título de *Scritti Filosofici*¹⁰, comienza una nueva serie del *Archivum Philosophicum Aloisianum* del centro de estudios de Gallarate, bien conocido internacionalmente (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 519-558): colección de monografías filosóficas a cargo de los profesores de la Facultad de Filosofía del Instituto Filosófico Aloisiano. Con este volumen, *Archivum* comienza una *cuarta sección* con la misma finalidad y características de las anteriores, que podríamos sintetizar con la frase: actitud positiva ante la filosofía, los sistemas filosóficos y la ciencia, manifestada en el esfuerzo de profundizar cada vez más la Escolástica (Neo-Escolástica), estudiando las diversas concepciones filosóficas para sacar de cada una lo valedero, y poner al tanto de los lectores los modernos progresos de la ciencia, para tener así base segura en el especular. Los artículos de este libro, de acuerdo a la mentalidad anteriormente dicha, son de diverso tipo. Ugo de Mieseli escribe sobre *Música y Filosofía en el Fedón*, donde aparece el Platón del Genio y de la Religiosidad, proyectado

⁹ J. M. Rubert y Candau, *Fenomenología de la acción del hombre*, Cisneros, Madrid, 1961, 135 págs.

¹⁰ *Scritti Filosofici*, vol. 1, Marzorati, Milano, 1961, 268 págs.

a lo divino. P. Cardoletti, plantea el problema de la naturaleza pura en Filosofía en el artículo *Qué cosa puede decir el filósofo con respecto a la Naturaleza Pura*. El tema del conocimiento, en lo que mira a la intuición, abstracción, y la *scintilla rationis*, a través de S. Tomás y Rosmini en especial, es estudiado por C. Giacon¹¹. La exposición más larga se detiene en una de las tesis de S. Tomás, que aparentemente menos interés podía ofrecer por estar plenamente superada por la física astronómica moderna: la teoría de los cuerpos celestes. El trabajo de Beltrami mira más lo especulativo que lo histórico de este problema, dada la implicación entre la especulación filosófica y la física en la mente de Aristóteles y S. Tomás, procurando seguir el pensamiento del Santo Doctor en sus diversas obras para llegar a la naturaleza y propiedad característica de los citados cuerpos, o sea, al aspecto formal y material. El famoso argumento de la *Cuarta Vía* de S. Tomás, según está propuesto en la *Summa*, ha ganado la bien merecida fama de prestarse a innumerables discusiones, debido al hecho sencillísimo de no verse lo suficiente cuál sea el sentido y el valor del principio fundamental en que se basa; y la multiplicidad y oposición de las interpretaciones a que ha dado lugar, no son sino una confirmación de lo mismo. La solución propuesta por A. Fossatti, en su artículo *Dialéctica de los Grados*, es precisar, con un estudio positivo de los textos, cómo S. Tomás concibe los grados, y el máximo de las diversas perfecciones; y así determinar el sentido del llamado de los grados respecto del máximo. Consta de cuatro partes: significado de la dialéctica de los grados; la dialéctica de los grados en el pensamiento de S. Tomás; dialéctica de los grados y metafísica tomista; la *Cuarta Vía* como dialéctica de los grados. Termina con una conclusión y selecta bibliografía. El volumen se completa con el artículo de M. Vigano, *Número y Grandeza*, sobre la inabundancia del universo material; y el de V. Marcozzi, *Utensillos y Racionalidad*, donde vemos expuestos, si no profundamente por lo menos en una panorámica general, diversos puntos atinentes directa o indirectamente al problema de la capacidad de hacer instrumentos, como signo de *animal*

¹¹ Este capítulo de Giacon, en un estilo muy simple, hace observaciones profundas, que a más de un comentarista —de esos que escriben con mucha profundidad y acopio de textos— se les ha escapado (algunos, buscando árboles, no ven el bosque). Véase, por ejemplo (p. 54), lo que dice del *concepto de ser y de su predicación* (nosotros preferiríamos hablar directa y simplemente del *predicado ser*, como lo hemos subrayado en el boletín de filosofía, comentando una obra de De Vries); o lo que dice de la *reflexión de la inteligencia sobre sí misma*, como presencia sin la multiplicidad de actos que otros autores —atrapados por la multitud de palabras que Sto. Tomás usa— han atribuido al Doctor común (pp. 56-57); o lo que dice de los *primeros principios metafísicos*, como intuitivos para Sto. Tomás (pp. 57-60), aunque los haya expresado por términos universales abstractos (términos que, a nuestro juicio, no alteran la naturaleza intuitiva de lo que expresan, aunque en su origen sean términos abstractos —o mejor, abstractivos—).

racional. Problema nuevamente actualizado por los instrumentos (!) encontrados junto al *Pre-Zinjanthropus* y *Zinjanthropus*. Posee, como se podía esperar de su autor, una buena bibliografía.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Aristóteles, el filósofo, de D. J. Allan¹, no es una mera traducción del primer original inglés (1952), sino una actualización del mismo, que tiene su valor original; el traductor nos lo advierte, sobre todo en lo que respecta al cap. I, relativo a los escritos de juventud, sobre los cuales ha habido tantas controversias estos últimos años; y luego, en la parte ética de Aristóteles, en la Poética, como parte del capítulo dedicado a la Retórica; y otros retoques más pequeños que Cr. Lefèvre, autor de esta traducción, nos explica en su nota previa (pp. VII-VIII). La obra original de Allan, bien conocida y apreciada por todos los especialistas, y que ya había sido adaptada al ambiente alemán por P. Wilpert, adquiere así nueva vitalidad, y por algunos años más seguirá siendo una de las mejores introducciones al estudio de Aristóteles, partiendo de su persona, como lo observa A. Mansion en el prólogo. Esta edición francesa, con su división de los capítulos en párrafos, ha hecho más evidente la intención del autor, que es el esquematizar las doctrinas principales de Aristóteles, a la vez que las inserta en las circunstancias de su vida. La breve conclusión saca las consecuencias de todo el estudio: la de Aristóteles sería una síntesis original para su tiempo, y actual para el nuestro. La bibliografía selecta del final (textos, traducciones y estudios, estos últimos divididos según los capítulos) ha sido también actualizada (¿por qué faltará, en el capítulo de la metafísica, la obra tan importante de Gómez Nogales, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, digna de ser citada al menos por su detallada y clasificada bibliografía?); y el índice de temas tratados, es un buen instrumento de trabajo. Aunque uno no esté de acuerdo con todo lo que el autor dice (por ejemplo, a propósito de la cópula o afirmación, en el tema aristotélico del juicio, p. 139, nos parece que el autor la minimiza demasiado), no hay duda que su lectura es sugerente en alto grado para todo aquel que se interese por un estudio a fondo de Aristóteles en su tiempo y con respecto al nuestro.

Como parte de la *Biblioteca de Iniciación filosófica*, la editorial Aguilar publica *Los Argumentos sofísticos de Aristóteles*, traducidos por F. de Samaranch, como prólogo y notas breves del mismo². Como el título de la

¹ D. J. Allan, *Aristote, le philosophe*, Nauwelaerts, Louvain, 1962, 248 págs.

² Aristóteles, *Argumentos sofísticos*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, 127 págs.

colección lo indica, lo que se pretende es una iniciación al contacto con el texto aristotélico, facilitando al máximo a través de una traducción sencilla, con pocas notas críticas.

Al comenzar la presentación de la obra de J. A. Busolini, *Los esquemas y la trabazón del universo*³, estamos tentados de hacer nuestra la frase del autor con respecto a Copérnico (p. 216), y generalizarla a todo estudio sobre las concepciones del universo: para comprenderlas, hay que ser astrónomo, filósofo, y hasta teólogo (lo último, por lo menos en algunos casos), porque toda concepción científica del universo necesariamente coincide con una filosofía, no por lo que es ella en sí misma (lo que escolásticamente diríamos *reduplicativamente*) sino por el objeto a estudiar, el Mundo en el cual se juega el existir humano, y que por lo tanto está pidiendo en el científico una actitud de *hombre* ante sus problemas básicos. El científico como tal lanza una mirada a los constitutivos del Cosmos, capta sus relaciones, etc.; pero la significación total y la estructuración está subcientíficamente dirigida por la filosofía del hombre. A lo cual se debería agregar la mentalidad religiosa, determinándose así en muchos casos una verdadera *extrapolación* de planos. Lo cual no pertenece exclusivamente a la Edad Media, como piensan algunos mal informados, sino que la vemos realizar actualmente en científicos de todos los tipos, especialmente los materialistas. De lo cual ha sido bien conciente Busolini cuando, en el Capítulo X, *Estancamiento Científico*, considera los errores de estos *extrapolados* con respecto a la Iglesia Católica, y los refuta. La obra comienza con la presentación de las opiniones cosmológicas de las escuelas presocráticas con sus principales representantes, que si bien no ofrecen cuerpo de doctrina orgánico acerca de la astronomía (fuera de la Pitagórica), tienen el valor de haber contado con un buen número de talentos y de conocimientos que, aunque inconexos e imprecisos, iluminan los comienzos de la misma. Naturalmente es la citada Escuela Pitagórica la más estudiada, en especial en Filolao, al cual se debe el primer esquema occidental del Universo. En segundo lugar se considera la Academia, con la cosmología platoniana y su consecuencia en la astronomía, la cual fundamentalmente está basada en el sistema de Pitágoras, y cuyas lagunas procurará dar solución Eudoxio de Cnido (408-455), y que realiza el segundo esquema que podríamos denominar de las esferas concéntricas. Obra meritoria, pues Eudoxio fue el primero que intentó dar contenido matemático a las irregularidades de los movimientos planetarios, y explicar las estaciones y retrogradaciones. A esto se agrega el estudio del sistema aristotélico, de las esferas compensadas, basándose en las concepciones del gran filósofo sobre las relaciones entre física y matemáticas, cosmología y astronomía. El abandono de este segundo esquema de las

³ J. Busolini, *Los esquemas y la trabazón del universo*, Vitae, Buenos Aires, 1962, 326 págs.

esferas concéntricas se realiza por Heráclides del Ponto y Aristarco de Samos, autores del tercer y cuarto esquema respectivamente. Algo ya latente en Heráclides, la teoría de los excéntricos y epiclos pasa a la Escuela de Alejandría, cuyo principal representante es Apolonio de Perga. El estudio de esta Escuela constituye el capítulo VII, a cuya continuación se trata la de Rodas, con Hiparco. El capítulo I está dedicado al autor de la *Megale Syntaxis*, el monumento más grande y bello de la astronomía antigua: los postulados de Tolomeo, sus teorías acerca del sol, de la luna y de los planetas, etc. Los árabes, especialmente Al-Battani (Albategnus), el más famoso, y Al-Fargani (Alfraganus), con el renacimiento de la astronomía, son tratados en el capítulo XI. Luego tenemos ya estudios dedicados a las figuras cumbres de la astronomía, con sus principales teorías y esquemas: Copérnico, Tycho Brahe, Kepler. Interesante en este particular es la comparación entre Tolomeo, Copérnico y Kepler sobre el cielo de Marte. En el último capítulo se trata directamente de la Trabazón del Universo, y vemos en él las principales figuras del siglo XVII, considerándose especialmente la obra de Newton. Termina con consideraciones sobre el problema de la gravedad y la solución einsteniana. Para la selección de las teorías, esquemas, etc., se han utilizado numerosos dibujos. Por otra parte, el autor ha empleado los textos originales, aunque traducidos, los cuales son citados en las diversas notas al pie de las páginas. En fin, un libro recomendable por el tema, el modo de tratarlo, y el dominio del tema por parte del autor, cuyo principal objetivo es presentar de una manera sucinta y clara los esquemas del universo, especialmente hasta el siglo XVII.

La conocida obra de A. Walz, sobre *Santo Tomás de Aquino*, ha sido traducida y adaptada al francés por P. Novarina¹. Mientras no se escriba una historia *integral* de Sto. Tomás, las dos mejores introducciones al estudio del mismo son: insistiendo *más en la vida*, la que estamos comentando de Walz; y, *más bien para las obras* de Sto. Tomás, la de Chenu. De modo que es un acierto esta traducción, que además tiene las ventajas de ser una inteligente adaptación y actualización con intervención del mismo autor (y, también en detalles, de Van Steenberghen), teniendo en cuenta sus otros trabajos históricos del autor sobre el tema. La característica de esta obra es que la vida del Santo Doctor es la trama de una inteligente presentación de sus obras; pero también es característico de Walz el abundante y excelente aparato crítico, que en esta edición, ha sido actualizado en la bibliografía, y completado con una práctica lista de obras del Doctor Común —en lugar de la tabla cronológica de la edición alemana— donde se indican sus recientes ediciones (crítica o manual; entre las ediciones de la *Summa*, lamentamos la ausencia de la edición cana-

¹ A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain, 1962, 243 págs.

diense, tan rica en lugares paralelos), con una mención especial de las traducciones francesas.

La Historia de la filosofía antigua y medieval, de J. Vélez Correa⁵, no tiene otras pretensiones que ofrecer, a los universitarios, una síntesis doctrinal de los pensadores, expuesta con claridad, objetividad, exactitud, brevedad y substancial integridad (p. 5). Obra útil, más para el alumno universitario que para el profesor —sobre todo en nuestros ambientes, tan desprovistos de buenos profesores— por la claridad y concisión de los juicios; aunque no aprobamos el criterio pedagógico del autor, según el cual el aparato crítico complica al lector (p. 6), pues por el contrario pensamos que excitan sanamente su curiosidad, y orientan sus primeras tentativas de trabajo personal.

Con motivo del tercer centenario de la muerte de Pascal, Sciacca ha preparado una nueva edición de su *Pascal*⁶, con nuevos aportes (respecto a las dos anteriores) que miran la forma, la actualización de la bibliografía, y el aditamento de la conclusión crítica. La obra está dividida en tres partes: en la primera se presenta al hombre y al científico. El hombre es visto en su ambiente familiar, educación, su primer contacto con Port-Royal, experiencia mundana, conversión, hasta su muerte. El científico, en sus descubrimientos matemáticos, físicos, e inventos; a lo cual se agrega un estudio sobre el significado de la obra científica de Pascal. La parte segunda nos presenta uno de los puntos fundamentales en la vida de Pascal: el *Janse-nismo*, que ha originado tantas discusiones con respecto a la ortodoxia pascaliana, y su verdadero catolicismo. Después de las líneas dedicadas al Jansenismo en general y su influencia en Port-Royal, tenemos la actividad de Pascal en la citada localidad (tocándose de un modo especial, como no podía ser de otro modo, el asunto de las cartas *Provinciales*).

La parte tercera, la más larga y sugestiva, trata de Pascal, filósofo cristiano, con todas las concepciones, o mejor *pensamiento*, que han dado a Pascal un puesto de importancia en la historia de los pensadores. Se termina con una interesante conclusión valorativa. El libro es pues un buen estudio sobre Pascal, y lo recomendamos, sobre todo porque hay esfuerzo de objetividad, lo cual, tratándose de un autor como Pascal, no resulta tan fácil. Estamos de acuerdo con Sciacca que a Pascal le ha faltado el verdadero sentido de la *creatura*, o sea de lo positivo de la creación, y a eso se añade cierto obscurecimiento del Dios-Padre, amante y providente por el Dios-Hijo, crucificado por los hombres. Falla fundamental que se proyecta en la antropología, imbuida de excesivo pesimismo; y en la misma concepción del cristianismo o de la religión, donde prima una actitud negativista

⁵ J. Vélez Correa, *Historia de la filosofía antigua y medieval*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1961, 597 págs.

⁶ M. F. Sciacca, *Pascal*, Marzorati, Milano, 1962, 250 págs.

ante Dios, y no la expansión vital de todos los planos, que es la esencia del mensaje de Cristo (el Dios pascaliano es el de disyuntiva: salvación o perdición, y no el de la Vida). No podía ser de otro modo: si el estilo es el hombre, la filosofía es expresión de su personalidad; y la de Pascal adolecía de falta de estructuración: en ella primaba una *emotividad* no integrada, propia del adolescente (analítica, aptísima para captar las cosas por la relación subjetiva y el sentimiento, y especialmente dotada, por eso mismo, para penetrar las particularidades de la existencia, pero incapaz de sobrevolar la realidad total, y ver, en amplísimas perspectivas, en la perspectiva del todo, el sentido último de cada cosa). Por eso de Pascal podemos decir que fue un pensador profundo, pero de ningún modo un gran filósofo y, mucho menos, un genio, como algunos quieren hacerlo. La obra termina con dos apéndices: Pascal y Agustín; Pascal y Rosmini. En la nota bibliográfica tenemos abundante material sobre los principales temas pascalianos. Hay además un buen índice onomástico.

Nos ha llegado la obra *Problemas de la fenomenología de Husserl*⁷, de J. Fragata, que nos había ofrecido un buen estudio sobre Husserl en su libro *La fenomenología de Husserl como fundamento de filosofía* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 351-354). La nueva obra contiene una serie de trabajos escritos entre 1956 y 1961, no todos inéditos, pues algunos ya habían sido publicados, pero cuya incorporación tiene la razón valedera de permitir una visión general sobre problemas fundamentales relativos a la fenomenología del citado autor. El primer trabajo versa sobre la filosofía de Husserl, y tiene por objeto introducir al lector en el pensamiento del filósofo a través de una rápida síntesis, donde encontramos los siguientes estudios: características de la verdadera fundamentación; psicologismo y antipsicologismo; problema de la evidencia; noción y elaboración de la fenomenología, con los importantes temas de la *epoché* y *reducción* en su sentido psicológico y transcendental, además del objeto intencional con sus implicaciones noética y noemática, y por fin la *intersubjetividad*; carácter metodológico. Al final, una conclusión, con una valoración objetiva de las aspiraciones de Husserl y el resultado alcanzado. Esta primera parte se completa con una selecta bibliografía de obras en portugués. Naturalmente muchos de los puntos tocados son vistos en las otras partes; pero dado su carácter de introducción a los no iniciados, esta repetición parece necesaria. Justamente por eso nos hubiese gustado encontrar ejemplos adecuados para hacer más asequible la comprensión de las ideas expuestas. La segunda parte, *El impulso psicológico de la fenomenología de Husserl*, indica los aspectos más notables de su evolución, por los cuales, a partir de la psicología y de la superación de la misma, realiza la estructuración de sus ideas. No se trata, por lo tanto, de la contribución de la fenomenología para el desarrollo de la psicología, la

⁷ J. Fragata, *Problemas da fenomenologia de Husserl*, L. Cruz, Braga, 1962, 202 págs.

cual ciertamente ha sido grande, aunque no faltan referencias a esto. La tercera y cuarta parte, *El impulso fundamental de la fenomenología de Husserl* y *La fenomenología de Husserl como fundamento de la filosofía*; nos muestran al filósofo en un esfuerzo extremado para fundamentar de un modo absoluto las ciencias y la filosofía. De interés y valederos, los comentarios de Fragata sobre un asunto que podríamos llamar clave en la comprensión de la mentalidad del fundador de la nueva filosofía. El segundo artículo de los nombrados ha sido estudiado de un modo más amplio y detallado en el libro homónimo, que hemos citado al principio. Para nosotros, toda esta temática resulta de especial interés al tratarse de Husserl, porque él fue más que intelectualmente extremista, temperamentalmente extremista, pues en él el amor a la posesión de la verdad, actitud intelectual, que desemboca en la posesión cognoscitiva de la realidad absoluta, Dios, como en Aristóteles, S. Tomás, etc.) ha sido superado por el amor a la seguridad de la posesión (actitud temperamental, que busca el absoluto que asegure absolutamente el conocimiento), de modo que ha sacrificado en cierto sentido la *verdad* a la *certeza*. Por eso no nos extraña su actitud ante el principal problema fundamental en el plano existencial, el de Dios: está en un verdadero *impasse* como filósofo, ante lo que acepta como hombre. Ni siquiera le queda el recurso de transformar su crítica fenomenológica en crítica existencial: los paréntesis de su *epojé* lo han aislado mucho más definitivamente, de lo que las síntesis de la Razón Pura han hecho con Kant. Y con esto tocamos indirectamente los dos temas de los capítulos siguientes de Fragata, donde vemos a dónde conduce la concepción ideal de la realidad en la *epojé* husserliana: problema de la posibilidad de una metafísica, y del sentido que pueda tener. Esto origina la confrontación de metafísica husserliana y la metafísica tomista, título del quinto trabajo, y que nos permite, por comparación, ver la posición propia de Husserl. Problema de Dios en la fenomenología del mismo, con sus enigmas agravados por la antinomia, ya nombrada, entre el hombre que creía y el filósofo que pensaba: acá tenemos datos interesantes sobre la religiosidad de Husserl, y su relación con el catolicismo (con el cual repite lo que dijimos en nuestro comentario, sobre su actitud intelectual y temperamental). La última parte está dedicada al tema *Fenomenología y Problema Crítico*: escrito explícitamente como conclusión de este volumen, pretende delinear una solución del *problema crítico* a partir del concepto husserliano de *fenómeno*.

La conocida obra de F. J. von Rintelen, *Filosofía de la limitación, como espejo del presente*⁸, ha llegado a su merecida segunda edición, ampliada: la primera suscitó gran interés por parte de la crítica —véanse los repertorios bibliográficos—, y este solo hecho, a la vez que manifiesta la im-

⁸ F. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit, als Spiegel der Gegenwart*, Hain, Meisenheim, 1960, 490 págs.

portancia que entonces tuvo, nos dispensa ahora de un estudio más a fondo de esta segunda edición. Las palabras del título no se refieren a una determinada escuela o sistema filosófico. El objeto de la obra es otro: presentar una imagen y un análisis de la tensión fundamental de los movimientos filosóficos de nuestro tiempo, en la cual se refleja como en un espejo la época que vivimos. La frase hegeliana, "La filosofía es su tiempo captado por el pensamiento", tiene especial valor en el nuestro, cuando la dialéctica *mundo-filosofar* se ha hecho —en nuestra opinión— más estricta que nunca, de tal modo que naciones enteras se están estructurando en todos los campos a partir de una ideología, y las ideologías no son sino el eco del existir humano concreto en la inteligencia del filósofo. Ahora bien, el pensamiento básico que capta nuestra época es el de la *finitud*; por eso, es a través de ella que podemos comprender la situación espiritual e intelectual, digamos aún la humana, del hombre actual, especialmente del europeo, pues en este último encontramos una influencia directa. Y con esto indicamos el camino al otro problema fundamental: hablar de finitud, es abrir un interrogante, el principal de todos los tiempos, y que llamaremos la incógnita de la transcendencia. Por eso, el libro de von Rintelen se mueve entre estos ejes: finitud y transcendencia. Y los autores considerados son vistos en esta perspectiva doble que divide a los mismos en dos grandes categorías: los de una finitud sin apertura, cerrada en sí misma; y los de la finitud con tensión a trascenderse. Naturalmente, analizar todos los filósofos de ambas tendencias resultaría imposible; por eso, el estudio se limita especialmente a la situación de Alemania (fuera de algunas referencias al existencialismo francés: notaciones sobre Sartre, y excursos sobre la teoría de Marcel sobre los problemas objetivos y el misterio objetivo). De los representantes del pensamiento alemán, la parte principal está dedicada a Heidegger, junto con estudios sobre el poeta Rilke. Con todo, Jaspers tiene unas cincuenta páginas dedicadas a su concepción sobre la transcendencia. A esto se agrega una gran cantidad de descripciones y consideraciones sobre la exagerada dedicación y supervaloración de la cultura moderna con fines exclusivamente *finitos*, dando así un panorama que se profundiza en los autores estudiados especialmente, y se amplía en la exposición de la mentalidad imperante en diversos medios. La obra termina señalando el camino a la Transcendencia no finita, en una espiritualidad que, en términos modernos, llamaríamos con von Rintelen *wertperson*; la cual, y son palabras con las cuales termina su exposición, "participa de un modo irrepetible e insustituible las alturas de lo supratemporal, y se experimenta en lo más íntimo en comunicación con la eterna patria del espíritu". Un detallado índice de materia y personas completa esta obra sumamente recomendable. Digno de notar son también las numerosas citas al pie de las páginas, que manifiestan el conocimiento de las fuentes y estudios sobre los temas que toca.

Soeur Marie-Celeste, en *El sentido de la agonía en la obra de G. Ber-*

nanos⁹, nos ofrece un ensayo que, a diferencia de otros sobre Bernanos, se centra sobre un tema preciso y bien definido: el de la agonía. Tema clave, pues está conectado con la preocupación principal de un autor en cuyas obras (y podemos agregar, en cuya vida) la *muerte* ha jugado un papel preponderante. A veces asalta la tentación de pensar que Bernanos realiza en cierto modo la antítesis de los existencialistas ateos: para éstos, la muerte es el horizonte absurdizante de la vida humana en este mundo; para aquél, al revés, la muerte, bautizada y hecha cristiana, es lo que justamente da sentido a la vida. Por eso es imposible captar los personajes de Bernanos y sus ideas, sin tener en cuenta el tema de la agonía que él explota en los más diversos aspectos. Ahora bien, como este objeto de su predilección se presenta de un modo especial de dos formas diferentes (la lucha final del alma ante Dios; la descomposición de la civilización occidental) el ensayo de S. Marie Céleste se divide en dos partes: la primera, trata de la agonía de los individuos en los escritos de *imaginación*; la segunda, considera un aspecto más general y actual, el de la agonía del mundo contemporáneo, en sus escritos polémicos originados por la última guerra mundial. En esta última parte, el estudio se limita a las ideas de Bernanos sobre la agonía de la cristiandad y la desgracia de Francia, para mostrar los horizontes del pensamiento social que le preocupa. Los temas tratados en la primera parte son: descripción de la agonía del individuo; su sentido moral; su sentido teológico; como conclusión, la alegría pascual de los Apóstoles. En la segunda parte: los síntomas de la agonía del mundo moderno; los males del mundo moderno; los remedios o la restauración cristiana; como conclusión, la actualidad del pensamiento de Bernanos. La obra se completa con una abundante y minuciosa bibliografía.

Gabriel Marcel, presenta la edición de sus *Fragmentos filosóficos*¹⁰, que se publica recién ahora con una introducción de L. A. Blain: el mismo Marcel en la presentación (y en el epílogo) manifiesta una simpática sinceridad al enjuiciar con cierta severidad esta *juvenilia*, cuya utilidad actual sería, a su juicio, el facilitar el conocimiento de la génesis de su *Journal philosophique*. La publicación de estos manuscritos —hasta ahora inéditos— se hace manteniendo la numeración que les había dado R. Troisfontaines, al citarlos en su clásico estudio sobre Marcel, *De l'existence à l'être*. Aquí Blain ha seleccionado el contenido del manuscrito, y en la introducción lo describe: breve diario filosófico de junio de 1909 hasta mayo de 1910; crítica interna de la noción del saber absoluto, que desemboca en los primeros esbozos de una teoría de la participación; notas sobre el fundamento de los valores, sobre el problema de la inmortalidad, y sobre

⁹ S. Marie-Céleste, *Le sens de l'agonie dans l'oeuvre de G. Bernanos*, Lethielleux, Paris, 1962, 190 págs.

¹⁰ G. Marcel, *Fragmentos filosóficos (1909-1914)*, Nauwelaerts, Louvain, 1962, 116 págs.

la verdad y sobre lo inverificable; y una teoría de la participación (1913-1914). Esta publicación pues nos enriquece en fuentes de Marcel, y facilita el estudio genético histórico de su pensamiento, iniciado por Troisfontaines, y continuado por Bagot (cfr. *Ciencia y Fe*, 15 (1959), pp. 112-116).

El *Pequeño léxico de filosofía*, de J. Münzhuber¹¹ para uso de las escuelas superiores, nos informa brevemente sobre los tecnicismos que salen al paso de las lecturas corrientes de un estudiante de filosofía. En cada caso, se indica el origen del tecnicismo, y se describe su contenido con alguna que otra referencia histórica, y con referencias oportunas a otros tecnicismos. Como se ve, es una obra de características más bien pedagógicas: en alemán, conocíamos ya el *Diccionario de filosofía* de Brugger —ya traducido al castellano—, con la ventaja de ser más completo, y de establecer continuas relaciones entre la Neoescolástica y el pensamiento no escolástico; pero esto no le quita valor práctico al pequeño léxico de Münzhuber, siempre que se lo use como parte de una enseñanza más extensa de la historia de la filosofía.

Las Directivas para la confección de una monografía científica, de F. van Steenberghen¹², ha llegado exitosamente a su tercera edición, revisada y puesta al día en los ejemplos (que siguen siendo los del dominio de la filosofía medieval), y en las citas de instrumentos de trabajo: todos los que hayan hecho uso de estas *directivas*, sea para aprender a trabajar científicamente, sea para enseñarlo a otros, admitirán que su sencillez (esa sencillez que Cicerón consideraba el más difícil de todos los estilos), es sin duda la razón de su éxito internacional. Por eso, aunque hemos visto (y usado con gran utilidad, como complemento de ésta) otras metodologías científicas, la de Van Steenberghen sigue siendo para nosotros la mejor. Ciertamente también que, para sacar de ella todo el fruto que se puede sacar, hay que contar con una inteligente dirección personal; pero esto no implica un desdoro para tales *directivas* que, como siempre lo ha advertido su autor, sólo quieren ser un *memento* de todo lo que, siendo de la mayor importancia, es lo primero que olvida el principiante que comienza su primer trabajo científico: al contrario, es uno de sus principales méritos el que incite al principiante en el trabajo científico, a que busque en todo momento la ayuda y la dirección (al menos por medio de la *heurística* y *documentación* científica), de quienes son especialistas en el trabajo científico.

¹¹ J. Münzhuber, *Kleines Lexicon der Philosophie*, Schwann, Düsseldorf, 1962, 45 págs.

¹² F. Van Steenberghen, *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*, Nauwelaerts, Louvain, 1961, 90 págs.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y TEOLOGICA

La obra de J. B. Metz, *Antropocéntrica cristiana*¹, merecería un comentario más detallado del que ahora podemos hacer de ella, al anunciarla a nuestros lectores. Presenta la obra, en un prólogo especial, Karl Rahner, de quien el autor es discípulo, y quien como tal se encargó de la segunda edición de la conocida obra filosófica de su maestro, *Geist in Welt*². Rahner parte de las recomendaciones y prescripciones eclesiásticas que han tenido por objeto la doctrina de Sto. Tomás, y que dialécticamente —según su manera de hablar— contienen la recomendación de la doctrina de otros grandes autores, positivos y escolásticos; dialéctica (no eclecticismo) que nace del espíritu de libertad del que vive la teología, y sin el cual no progresaría. A continuación Rahner plantea una serie de preguntas (recuérdese su método de *cuestionar para entender*, nueva fórmula dialéctica que se sitúa entre el *credo ut intelligam*, y el *intelligo ut credam*), preguntas a cuya luz —supuesto que se las haga de manera que pueda iluminar, y no para estorbar el camino que queda por seguir— cree Rahner que se debe leer el libro de Metz (pp. 12-15): *qué es lo esencial* de esas prescripciones eclesiásticas (¿sólo la utilidad práctica de una doctrina que resume, en breves pero densas fórmulas, a dónde había llegado entonces la Iglesia en su doctrina?); *hasta qué punto es Sto. Tomás el mismo* que fue para la generación teológica pasada (¿no se tiene hoy la viva conciencia de que fuera de él, en la Escritura y sobre todo en la liturgia, y hasta en la experiencia filosófica moderna, en la piedad y en la teología oriental, hay fuentes de teología que él no conoció en la medida en que ahora las conocemos?). Para hallar en este libro las respuestas a estas y otras preguntas por el estilo, hay que cuidarse de ciertos malentendidos, respecto del alcance de términos como antropocentrismo, estructura mental (*Denkform*), totalidad, etc., porque, como el mismo Metz lo explica en su introducción (pp. 21-23), él no trata de estudiar el contenido de la doctrina tomista, sino —a través de la misma— la estructura formal de su pensamiento; o sea, sólo trata de delinear la *hermenéutica formal* que nos permita comprender en profundidad (y, en su tanto, actualidad) los textos tomistas. El cap. 1 trata, en general de la estructura de una comprensión histórica (principio material y formal). El cap. 2 estudia la estructura mental con-

¹ J. B. Metz, *Christlicher Anthropozentrik*, Kösel, München, 1962, 138 págs.

² Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 71 ss., donde bajo el título de *Para una antropología metafísica*, se trata, en el primer párrafo (pp. 71-80), del *Pensamiento filosófico de Karl Rahner*, subrayando ideas que el mismo Rahner, en el prólogo de la obra que ahora comentamos, a su vez subraya refiriéndose a Metz.

creta de Sto. Tomás (antropocentrismo teológico que, como tal, encarnacionista, como lo definirá la breve conclusión del autor, pp. 135-136.) El cap. 3 sitúa esta estructura mental tomista respecto de la bíblica, que sería su origen; mientras el cap. 4 la sitúa tanto en su tiempo como respecto del nuestro. Una bibliografía, no exhaustiva, sino práctica, señala los trabajos que el autor ha tenido en cuenta en el curso del suyo; y cierra esta poderosa contribución al *conocimiento formal* de Sto. Tomás, de la cual este comentario nuestro es un pálido y trabajoso reflejo.

La obra de A. Kraus, *De la esencia y el origen de la estupidez*³, trata un problema aparentemente sin importancia, la estupidez; pero que sin embargo es uno de los fenómenos más generales y significativos de la historia actual y de todos tiempos. El "*infitus est numerus stultorum*" (de la supuesta traducción de la Sagrada Escritura) cada vez tiene una confirmación más plena. Al término lo utilizamos según su significación fenomenológica, y no según la común, o sea: embotamiento intelectual ante ciertas realidades de plano superior, con total incapacidad de una penetración valorativa de las mismas. Y, en este sentido, no dudamos afirmar que ella es la razón del fracaso existencial del mundo moderno, y la raíz de algunos de los sistemas más en boga de nuestros tiempos, entre los cuales citaremos el marxismo. Ahora bien, la *estupidez* toma en nuestra época una actualidad insospechada, pero, no por eso, menos natural y lógica: el dinamismo existencial del hombre, totalmente sumergido en lo material, se gasta en el mismo, se embota, pierde agudeza y sensibilidad para la no material, y se transforma en una *estupidez total respecto de lo espiritual*, que realiza el existir en función de Dios y del espíritu. Por eso el libro resulta de gran interés, y su temática se nos presenta como el estudio de la enfermedad más peligrosa de la época y más difícil de curar. Es un esfuerzo de comprensión de las causas profundas de la *estupidez* y una tentativa de encontrar los medios de su cura, como vemos. Comienza el autor por la definición dada por Santo Tomás de la *estupidez* como "hebetudo cordis et obtusio sensuum", juntamente con el "stupor sensus in iudicando". El análisis hecho es confirmado por la comparación con el sentido de la palabra *dumm* en el idioma alemán: hecho curioso de una coincidencia entre la opinión de un Santo y el inventario de un diccionario, en un asunto tan central en el fenómeno humano, y cuya razón está en la concepción antropológica de S. Tomás, que en términos de actualidad se expresaría por el hombre como espíritu encarnado. Esto da otra concordancia importante: la concepción de la estupidez como algo radicado en la voluntad más bien que en el entendimiento puro, de lo cual resulta que la *estupidez* es culpable. La parte V confirma esta sentencia, tan opuesta a lo comúnmente creído, con abundantes textos de la Sagrada

³ A. Kraus, *Von Wesen und Ursprung der Dummheit*, Hegner, Köln, 1961, 124 págs.

Escritura, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento. Y en la parte VI aparece la raíz última, según la Sagrada Escritura: el egoísmo del soberbio. En la parte VIII tenemos un interesante análisis sobre la estupidez en la Filosofía y la Historia, a partir de su *pecado original*, el *cógito* cartesiano, con su secuela de una parcialización en la concepción de la realidad y del mismo hombre, que pasa a ser espíritu sin encarnación, o carne sin espiritualización. El estudio de las relaciones entre la *lujuria* y la *estupidez*, que no podían menos de darse (dada la importancia de la primera como origen de la segunda) está guiado por la mentalidad de Santo Tomás, el cual no duda en afirmar que la *estupidez* es hija de la *lujuria*: en esta perspectiva está escrita la parte correspondiente a este tema y sus aplicaciones al mundo moderno. En la última parte se nos presentan los remedios para curar este mal. Y, dado que en los tiempos actuales, más se debe a la lujuria que a factores de orden intelectual, se propone de un modo especial la capacitación de los goces de tipo esperitual originados en la contemplación y consideración de la Verdad en su plano superior; pues, como dice S. Tomás, superan ampliamente los placeres de los sentidos. Las notas numerosas y escogidas valoran más este libro, que sinceramente recomendamos por las razones anteriormente aducidas.

La obra de E. Severino, *Estudios de filosofía de la praxis*⁴, no tiene por tema, como se podría suponer, un estudio sobre la *praxis marxista*, sino los problemas planteados por la *practicidad humana*. De los tres estudios que forman el volumen, el primero y el tercero se han propuesto determinar la relación entre la investigación realizada en otra obra del autor (*La struttura originaria*, La Scuola, Brescia, 1958) y el problema de la praxis, a saber: la relación entre la situación consistente en la posesión de la verdad, y el vivir práctico del hombre. Por eso tenemos como título del primero, *Verdad y Praxis*, con sus partes: reflexiones sobre el sentido de la verdad, proyectadas en la problemática planteada por la abstracción de la verdad, tanto en los sentidos en los cuales se puede afirmar la misma, como en los que se debe negar; implicaciones pragmáticas de la verdad, sobre todo en la actitud existencial de la *fe*, que constituye la estructura originaria de la verdad; empirismo, praxis y algunos movimientos del antiteoreticismo de la filosofía contemporánea, donde encontramos el principio de verificación entendido como selección pragmática, y consideraciones sobre ciertos equívocos en la determinación de la verdad. En el tercero, *Eticidad e Inmortalidad*, encontramos líneas generales para ser desarrolladas, que caen en el plano moral y que, al revés de Kant, originan la exigencia de inmortalidad de la misma razón teórica. Casi podemos decir que la idea fundamental que dirige el pensamiento del

⁴ E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano, 1962, 251 págs.

autor en estos capítulos está en la afirmación de que la teoriedad auténtica implica la verificación del puro teoricismo en la práctica. La temática del segundo estudio está implicada en los anteriores, pues muestra cómo la verificación por la praxis se realiza al tratarse de la afirmación de la libertad humana. Su título nos dice el contenido: *Para la construcción del concepto de Libertad*. Los temas principalmente tratados son: libertad y causalidad; libertad y permanencia; libertad y praxis; la posibilidad de la libertad como resolución pragmática del problema de la libertad. En un escurso histórico se considera la posición *paradigmática* de Pomponazzi, y los límites de la contribución fenomenológica del análisis de Schopenhauer sobre la *Willensfreiheit*.

Una de las características más notables de la actividad antropológica actual —sea cual fuere el sentido, o especialización que le demos a esta materia— es su inquietud por abarcar al hombre desde los más diversos puntos de vista. Afirmando esta preocupación, nos llegan las conferencias pronunciadas en el Curso de humanidades y problemas contemporáneos de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, de Santander, agrupadas en un volumen que presenta el Director de dicho curso, A. Muñoz Alonso, bajo el título de *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea*⁵. No todas las conferencias que se pronunciaran en el mes de agosto de 1960, se reúnen en la obra. Las veintinueve conferencias que se reproducen, algunas con ligeras adaptaciones o notas de sus autores, o también con oportunos agregados bibliográficos, se agrupan en ocho temas; distribuyéndose por lo tanto según un orden de materias y no de exposición: 1. *Filosofía*: El origen del hombre y el problema de la evolución (W. Brugger), considerándolo no sólo en su aspecto filosófico, sino también histórico y biológico. La experiencia de la soledad y el hombre moderno (S. Alvarez Turienzo), quien analiza esta experiencia en Petrarca, Montaigne, Rousseau y Hegel. Existencia, miseria y trascendencia (F. von Rintelen), exponiendo la íntima conexión que guardan estos dos primeros términos con la trascendencia. Humanismo y técnica en M. Heidegger (J. Uscatescu), sobre la integración profunda que debe abordar la técnica con el humanismo, a propósito de las ideas de Heidegger. Hacia una filosofía integral del hombre (A. Basave Fernández del Valle), quien nos propone al hombre como *una inmanencia* que trasciende. Naturaleza humana y existencia (J. Moreau), estudiándosela a través de diversos autores. 2. *Teología*: El hombre y lo humano en la teología contemporánea (J. Oroz Reta), abordando diversos problemas teológicos que afligen al hombre actual: origen del hombre y Génesis, experimentación con seres humanos, control de la natalidad, matrimonio, cuestión social; e insinuando finalmente una llamada “teología de la angustia”. Los restantes trabajos comprenden: 3.

⁵ *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea*, Augustinus, Madrid, 1961, 506 págs.

Pedagogía; 4. *Literatura*; 5. *Derecho*; 6. *Economía*; 7. *Medicina*; 8. *Pen-samiento español*; completando así una visión del hombre, enfocado a través de diversas actividades.

Con la traducción de *Cultura y civilización, Iniciación al humanismo histórico*, de J. Laloup y J. Nelis⁶, se completa la versión castellana de los tres volúmenes que los autores dedican al estudio del humanismo actual. Estas *Dimensiones del humanismo contemporáneo* —título general que agrupa las obras— abordan tres de las principales preocupaciones suscitadas alrededor del hombre de hoy: el hecho de la *técnica*, con su inquietante necesidad de humanización; la *socialización*, o tendencia comunitaria de la vida actual; y, finalmente, el *sentido del devenir histórico*, aspecto que considera el presente tomo. Luego de plantearse el problema de la inquietud que presenta el hombre contemporáneo por la historia —“la historia quiere metamorfosearse en filosofía y revelar el primer principio del futuro” (p. 10)— encontramos dos dinámicas fundamentales a cuyo encuentro debe abocarse el hombre, o mejor, el cristiano de nuestros días con todo empeño. La dinámica cultural, o sea un estudio detenido de los factores que permiten subsistir a una civilización: su origen y elementos, las condiciones que supone y su evolución biológica; como también las relaciones que aparecen entre cultura y sociedad; religión y civilización. El planteamiento de esta dinámica, conduce necesariamente a desarrollar una determinada filosofía de la historia. Pasa entonces a reseñar las diversas interpretaciones: romántica, positivista, dialéctica (con especial referencia al marxismo) y espiritualista (A. Toynbee). Concluyendo entonces este amplio panorama, admite ciertamente las diversas historias regionales, que se fueron sucediendo a través de los siglos, “cada etapa... representa una voz original en la sinfonía colectiva de la humanidad en marcha” (p. 164). Mas, planteándose el problema de una verdadera filosofía de la historia, concluye afirmando que las diversas filosofías de la historia “no alcanzan, ni pueden alcanzar, a descubrir el sentido profundo del rumbo histórico hacia el cual son arrastrados los hombres... Al fallar así la filosofía, aparece la utilidad de una revelación y de una teología” (p. 166). Llegamos entonces al segundo aspecto que indicábamos, la *dimensión teológica* de la historia: perspectiva originaria y definitiva, que igualmente ha de considerar el humanismo. Analizada la religión judaica y su relación con el cristianismo, plantea a Cristo, como principio y fin de todos los tiempos, para pasar a tratar del papel de la Iglesia en la historia y las perspectivas escatológicas. El capítulo final pp. 209 a 249), resumiendo los dos dinamismos que indicáramos, plantea

⁶ J. Laloup y J. Nelis, *Cultura y civilización: iniciación al humanismo histórico*; vol. III de *Dimensiones del humanismo contemporáneo*, Dinor, San Sebastián, 1962, 268 págs.

la concepción de un humanismo histórico, sin despreciar ninguno de los elementos analizados; indicándonos, igualmente, como las características más notables de este humanismo en gestación, el deber de asumir una actitud cristiana comprometida frente a la historia y sobre todo el progreso, como también una sensibilización o abertura siempre creciente para ayudar a provocar el encuentro armónico de las diversas culturas —oriente y occidente— en un mutuo enriquecimiento. Resulta así el presente trabajo de Laloup y Nelis una síntesis apretada y armónica de los elementos constitutivos de un humanismo histórico, de concepción cristiana. Un comentarista ha objetado a esta obra en carácter marcadamente apologético (Rev. Thom., 58 [1958], p. 577), dada la celeridad con que reúne y trata tantos temas. Mas este juicio quizá olvida el público a quienes se dirigen los autores: últimos cursos de la enseñanza media, o comienzos de la universitaria (cfr. *Arbor*, 162 [1959] p. 298). Considerando estos ambientes, no creemos excesivamente forzada su concepción total, ya que esta clase de lectores necesita tener a mano esquemas fundamentales, para integrar luego, sobre ellos, sus conocimientos. A este respecto, mucho lamentamos que el presente volumen no contenga la bibliografía sumaria de la obra original —la cual se debiera haber presentado actualizada, y adaptada al ambiente hispanoamericano— que por otra parte aparece directamente vertida del original, en los tomos anteriormente traducidos. En resumidas cuentas, una obra que puede prestar gran utilidad, como introductoria al problema del devenir histórico del hombre, presentando una antropología histórica, de carácter humanista y cristiano.

En su *Teoría y realidad del otro*⁶, P. Laín Entralgo nos presenta un trabajo de bien documentada y sabrosa investigación antropológica, dirigido por el conocido científico e investigador español —como muestra de su constante inquietud por el tema del hombre— a todos aquellos, para quienes la realidad del hombre sigue siendo tierra de promisión. Penetra en el *tema del otro*, dedicando el primer tomo a *la teoría*: una investigación de carácter histórico, en los pensadores que abordaron la materia, ocupando el segundo, *la realidad*, su propia reflexión sistemática. El primer tomo comienza planteando el tema del otro, *como otro yo*. Lo analiza en Descartes (el otro en el seno de la razón solitaria), en los psicólogos ingleses (como objeto de un yo instintivo o sentimental), en Kant, Fichte (como término de la realidad moral), en la evolución que experimenta de Hegel a Marx (en la dialéctica del espíritu y de la naturaleza), en Dilthey, Unamuno (como invención del yo), en Husserl (en la reflexión fenomenológica). Siempre en el primer tomo, y dentro de su investigación de carácter histórico, pasa a estudiar el pensamiento de autores modernos que

⁶ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, I-II, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

implican el tema del otro en el del *nosotros*: Scheler, Buber, Ortega y Gasset; y luego el uso que hacen del tema los autores existencialistas (existencia y coexistencia) como Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty; finalizando con algunas apreciaciones sobre el espíritu comunitario del siglo xx.

El segundo tomo —*otredad y proximidad*—, encarando ya la realidad del otro, expone su reflexión sistemática sobre el tema. Planteado un *encuentro ejemplar* (el *prójimo*, a través del Antiguo Testamento y de la Parábola del Samaritano) analiza los supuestos, descripciones (instancias y momentos) y formas del encuentro, retomando finalmente al otro como realidad viva: como objeto, como persona, y como prójimo. El trabajo de Laín Entralgo resulta valioso, no sólo por su estudio histórico-crítico, cotejando el tema con tan diversos autores, sino también por su investigación personal siempre bien documentada (véase el abundante índice de autores citados). Asume el tema desde el punto de vista antropológico, prometiéndonos para dentro de poco una labor similar, pero desde el ángulo médico. Bien dice —y es en ello ciertamente fiel a su pensamiento— que la escisión de estos dos empeños, el antropológico y el médico, es un tanto artificiosa (p. 9). Su firme propósito de realizar siempre una labor humana y científica lo conducen a profundos planteos como el que nos ocupa, y que no dudamos pueda aportar muchas satisfacciones al lector, por su original estudio de la materia en tan variados autores y su agudo sentido de investigador.

Las descripciones autobiográficas siempre han estado de actualidad en todas las épocas; más aún en nuestros tiempos en que la novela —muchas veces relatos de sus autores en primera persona— trata de convertirse en un medio apto para presentar un pensamiento filosófico. Nos encontramos así con el *Diario de un aprendiz de filósofo* de Wilson Chagas⁷. Este *aprendizaje* incluye sus apuntes autobiográficos, o impresiones tomadas al vuelo de sus lecturas de sus años de estudiante en la Sorbona (1951-1952), obteniendo así un registro de su itinerario espiritual. Comienza reconociendo que pesan sobre él un conjunto de influencias muy diversas, pero sus pacientes reflexiones filosóficas lo conducen a un auto-esclarecimiento que lo lleva paulatinamente a una idea espiritualista de sí mismo y del hombre. Sabe comunicarnos en su *Diario*, no sin acierto, ese valor auténtico y humano que tiene toda búsqueda —mezcla de admiración y de duda— cuando se dirige hacia algo que será una conquista definitiva de su pensamiento. Además de otro fragmento sobre su vida, que supone una mayor profundización en su búsqueda antes indicada, cierra el trabajo con unas consideraciones sobre el arte y la vida espiritual, a propósito de Goethe. Nos deja así una impresión favorable, por su testimonio inquieto y personal, por afirmar los valores fundamentales del hombre.

⁷ W. Chagas, *Diário de um aprendiz de filósofo*, Globo, Río de Janeiro, 1961, 124 págs.

Una de las interpretaciones contemporáneas más en auge de la historia, es la que busca hallar su dimensión antropológica: todas las personas de esa época son responsables en su medida de los acontecimientos sucedidos; o sea que ya no se trata de historiar *los héroes*, sino a todos aquellos que influyen sobre esa determinada sociedad. Afirmando esta tendencia, nos llega el cuarto y último tomo de la serie que W. Herzog dedica a las *Grandes figuras de la historia, Siglo XX*⁸. Presenta cincuenta y un descripciones de las más diversas personas que han aparecido en el escenario de este siglo: políticos, teólogos, escritores, artistas, filósofos, pintores; que se nos ofrecen con las características que ya señaláramos al comentar los tomos anteriores (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 380). Desfilan figuras representativas de los más distintos medios: W. Churchill, G. Bernanos, K. Barth, Ch. Chaplin, N. Berdiaef, ofreciendo una curiosa sobreposición de personalidades, pero auténticas por su deseo de señalar al hombre actual cuáles son sus valores.

Queremos finalmente, cerrando este boletín de antropología, hablar de una figura a la que, por sus múltiples cualidades, siempre se recurre cuando se busca un enfoque profundamente teológico a la vez que de contenido humano de un tema: Romano Guardini. H. Kuhn nos presenta a manera de homenaje, en el 75º aniversario y bodas de oro sacerdotales de Guardini, un interesante trabajo introductorio a su pensamiento: *Romano Guardini, el hombre y su obra*⁹. Armoniza aquí con habilidad dos enfoques: la historia personal y anecdótica de Guardini, y su pensamiento, presentado a través de numerosas referencias a su obra. Presentándolo como *el joven maduro* —una frescura original de pensamiento, cargada con la experiencia de los años—, y luego de compararlo con Newman (p. 23), nos lo muestra desde los comienzos de su docencia, hasta sus vicisitudes con el nacionalsocialismo. Ubica entonces, en siete densos pero amenos capítulos, su pensamiento: trascendencia y ser, el reino de los hombres, defensa de la negación tácita —su posición ante la ausencia de Dios— los tiempos nuevos y nuestra respuesta a ellos, la existencialidad metahistórica, el ámbito interior de la existencia; ubicando al final una bibliografía temática de sus libros, artículos y conferencias, publicados en su idioma original¹⁰. Resulta así el trabajo de H. Kuhn una buena introducción al pensamiento total de Guardini; introducción que por sobre todo quiere ser una interpretación en su simpatía de la intención siempre eclesial y de profundo contenido antropológico, de su colega de la Universidad de Munich.

⁸ W. Herzog, *Grosse Gestalten der Geschichte*, IV Band, Francke, Bern, 1961, 205 págs.

⁹ H. Kuhn, *Romano Guardini: der Mensch und das Werk*, Kösel, München, 1961, 112 págs.

¹⁰ A propósito de las traducciones de R. Guardini a nuestra lengua, que quisiéramos ciertamente se aumentasen, cfr. *Hacia un "Guardini completo" en castellano*, Arbor, 48 (1961), pp. 358-541.

APOLOGETICA ANTIGUA Y CONTEMPORANEA

La obra de A. Lang, *El desarrollo del problema apologético en la escolástica medieval*¹, nos puede servir para apreciar en su justo valor la diferencia de ambiente de la apologética medieval respecto del nuestro, y la identidad sustancial de la problemática. La obra había sido concebida por su autor como parte de un manual de historia de los dogmas y, por eso, como un panorama de la apologética medieval. Como el autor lo explica en la introducción, el problema apologético en la Edad Media fue raras veces planteado directamente, sino que surge paulatinamente y se va desarrollando en un ambiente sin oposiciones que hicieran necesaria una justificación de la fe (p. 11). Más bien los problemas nacieron de un movimiento interno de la misma escolástica hacia la sistematización de los fundamentos racionales de la fe, y de los problemas conexos con ella. Este hecho ha motivado que los textos apologéticos de la escolástica medieval se hallen muy dispersos en diversos tratados teológicos, y en contextos de problemas muy distintos de los que plantea una apologética sistemática actual. El haberlos reducido a una unidad, agrupándolos bajo diez capítulos que constituyen los problemas apologéticos actuales de la teología fundamental, es el mérito del autor, y el valor de esta nueva obra que no desmerece de su *Teología fundamental especulativa*, que acaba de publicar. El resultado sería —nos dice su autor en el prefacio (p. 5)— que la escolástica llegó a proponer, no solamente las posiciones fundamentales de la apologética tradicional, sino también los rasgos fundamentales y características esenciales de su método y de su estructura (p. 5). En el capítulo I, el autor nos introduce en el ambiente espiritual de la escolástica medieval, caracterizado por el problema de *las autoridades y la razón*, y por la lucha entre el conservadorismo y las nuevas tendencias ambientales; y, en los siguientes capítulos, va haciendo un análisis de los datos documentales, que lo conducen al último capítulo, donde expone los principales y más explícitos sistemas apologéticos del medioevo. Buen aparato crítico —como se podía esperar del autor, especializado en los problemas actuales de la teología fundamental— que se manifiesta en el abundante índice de autores citados, que son los mejores investigadores en los temas históricos del medioevo (ya que, como el autor lo advierte al comienzo, el problema apologético medieval está implícito en un sinnúmero de temas teológicos de la época). El índice alfabético de temas es más bien selecto.

Con la obra titulada *Por qué creer*, escrita por un selecto grupo de autores y editada por Kern, Schierse y Stachel², entramos de lleno en la

¹ A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Herder, Freiburg, 1961, 216 págs.

² *Warum glauben?: Begründung und Verteidigung des Glaubens im 39 Thesen*, Echter, Würzburg, 1961, 387 págs.

apologética de nuestro tiempo: es una presentación metódica, clara y exacta de los fundamentos históricos y filosóficos de nuestra fe. Dividida en dos partes, la primera, que trata del hombre y Dios, es un análisis trascendental del ser del hombre, realizado según el método de Marechal, pero desarrollando la intuición dinámica de este autor en todos los campos de la antropología filosófica contemporánea: o sea, como ser superior al animal (tesis I) por su capacidad cognoscitiva, abierta a la totalidad de la verdad (tesis II), y por su voluntad, libre en la elección de los valores finitos (tesis III). Expone luego las antinomias humanas: espíritu y materia (tesis IV), existencia mortal que decide su destino inmortal (tesis V), y dignidad personal y sociedad (tesis VI). Continuando esta antropología filosófica, estudia el ser religioso del hombre, siempre dependiente de la comunidad y de la tradición (tesis IX), del cual nace una conciencia general de Dios, que precede a las pruebas de la existencia de Dios. Al final de esta tesis, se insiste en lo que es la idea central hasta aquí desarrollada: Dios no es sólo la conclusión de un silogismo impecable, sino que es el hombre quien, en su ser, aparece tan íntimamente vinculado a Dios, que sin Él no puede existir ni perfeccionarse. Por eso también, a continuación de los dos argumentos clásicos, el del orden (tesis X) y el de la mutación (tesis XI), se presenta la prueba de la trascendencia del entendimiento y voluntad humanos, que por su naturaleza tienden al ser y al valor infinito, y que por eso sólo son posibles si Dios es el término de ese dinamismo. El final de esta primera parte acentúa muy explícitamente esta perspectiva dinámica: puesto que las pruebas orientan nuestro entendimiento hacia el infinito misterio de Dios, misterio que sólo Él puede abrirnos; por eso el conocimiento humano se abre a la fe (tesis XVI), a la vez que nuestra conciencia de culpabilidad, personal y cósmica, nos hace mirar hacia una revelación salvífica de Dios en la comunidad humana y en la tradición histórica (tesis XVII). Así llegamos al umbral de la fe, objeto de la segunda parte de este libro: Jesucristo y su Iglesia se fundamentan en la confianza y en la fe que merecen las fuentes veterotestarias (tesis XVIII), y mucho más aún en las neotestamentarias (tesis XIX). El lector se familiariza a continuación con cada una de estas fuentes, prestando atención a su constitución y características (tesis XX); se informa sobre las arduas dificultades exegéticas cuya superación nos permite fijar con seguridad los principales acontecimientos de la vida de Jesús (tesis XXI), los temas principales de su predicación (tesis XXII), y el derecho incomparable de Jesús a que en su palabra y en su obra encuentre el hombre la revelación de Dios. Los milagros fueron antes prueba irrefragable, pero hoy causan escándalo; y por eso hay que fijar con exactitud el lugar que tienen en la vida de Jesús (tesis XXV), y muy especialmente su resurrección (tesis XXVI). La tesis XXVII profundiza en la significación de Jesús y su Evangelio. Y la tesis XXVIII en la fuerza transformadora de la fe: empuje transformador que se manifiesta en la

cultura occidental, y que descubre la falsedad de quienes acusan a la Iglesia de intrascendencia e impotencia (tesis XXIX). Cristo quiso y puso los fundamentos de esta Iglesia (tesis XXX), con su papado y su episcopado (tesis XXXI). Todas las tesis restantes, desde la XXXII hasta la XXXIX, hacen una análisis completo de esta Iglesia: la Iglesia es la comunidad de los creyentes (tesis XXXII), custodia de la verdad revelada, contenida en la Sagrada Escritura (tesis XXXIII); es el pueblo y la casa de Dios (tesis XXXIV), es el Cuerpo Místico de Cristo, estructurado en el amor y el derecho (tesis XXXV). A pesar de que su santidad tropieza con el pecado de los cristianos, no es solamente la Iglesia de los predestinados (tesis XXXVI), y sigue siendo la única Iglesia verdadera de Jesucristo (tesis XXXVII), fuera de la cual no hay salvación, pero no en el sentido de que la salvación se restrinja sólo a los católicos (tesis XXXVIII). Finalmente, se fundamenta el deber misionero de la Iglesia en que, aunque la salvación sea posible en otras religiones, la Iglesia debe cumplir el mandato de Cristo de instruir a todas las naciones (tesis XXXIX).

Hasta aquí lo que los mismos editores nos dicen del contenido de esta obra, en las sendas introducciones a la primera y a la segunda parte (pp. 15-17, 171-173). Nosotros diríamos que técnicamente —o sea, desde el punto de vista de la estructura mental, y prescindiendo, por el momento, de su contenido³— este libro es un monumento a la credibilidad humano-divina

³ Como ejemplo de lo que se podría decir de su contenido, tomemos la tesis 12, escrita por O. Munck, y que contiene la prueba de la existencia de Dios por el dinamismo humano: nos parece que representa un progreso, por la exposición clara de sus pasos esenciales —propios de esta prueba moderna, y que la distinguen de cualquier otra prueba— (pp. 119-123), y por la hábil solución —o intento de la misma— respecto de las dificultades que se le suelen proponer (pp. 124-125). Sin embargo —a nuestro juicio, por supuesto— la distinción que el autor establece entre el principio de causalidad y el de finalidad (y que le permite distinguir su prueba de la prueba clásica por el movimiento o la contingencia del ser), no nos parece acertada distinción, si la quiere el autor establecer en el plano óntico, y no meramente en el plano lógico: lógicamente los conceptos de causa eficiente y final son distintos, pero ónticamente no. Por eso Sto. Tomás, que conocía a fondo la finalidad de la inteligencia humana —y la tenía en cuenta para probar la posibilidad natural de la visión de Dios sobrenatural—, no la usa para probar la existencia de Dios: es que la finalidad de la inteligencia humana necesitaba —a juicio de Sto. Tomás— del principio de causalidad eficiente, porque, sin este principio, sólo tiene como término al ser real en cuanto tal, o al ser sin más, pero no al Ser divino. Cfr. M. A. Fiorito, *Deseo natural de ver a Dios*, Ciencia y Fe, VIII-29 (1952), pp. 45-47, donde se explicita, en cuatro etapas, la *finalidad metafísica de la inteligencia humana*: 1. *deseo de conocer*, o sea, de tener actos cognoscitivos, cualesquiera sean (De Ver., q. 22, a. 12, ad 2; I, q. 82, a. 4, ad 1 et ad 3); 2. *deseo de saber*, o sea, de conocer la esencia de la realidad cuya existencia se conoce (III C.G., c. 50); 3. *deseo de saber también la causa* —o sea, de conocer la esencia de la causa— de la realidad cuya esencia ya se conoció en la etapa anterior (I-II, q. 3, a. 8,

de nuestra fe: cada tesis tiene la *estructura escolástica*, con una exposición breve de su relación con otras, las nociones necesarias y suficientes, y las pruebas exactas y selectas; y, al final, un resumen en pocas líneas de su contenido esencial. La *bibliografía*, que acompaña a cada tesis, es selecta. El *índice alfabético* de temas equivale a un *léxico* de la apologética contemporánea, en el sentido, no agresivo, sino científico y actual del término ⁴.

La obra *Hinduismo y Cristianismo*, presentada por J. Neuner ⁵, escrita originariamente en inglés y presentada ahora en su versión alemana, parece reunir las mejores condiciones de una introducción al hinduismo, como vida y como doctrina filosófico-religiosa, destinada a los lectores católicos. Está escrita por teólogos, filósofos y misioneros católicos, y, por tanto, con una valoración del hinduismo desde el punto de vista católico. Pero, desde las primeras páginas, aparece el afán de exponer con máxima objetividad la historia y la doctrina del hinduismo, y de reunir una información seria y fundamental acerca de la vida, del culto, y de la filosofía que constituye la cultura hindú. En extensión, cubre toda la historia del hinduismo, desde sus albores hasta las manifestaciones actuales, y los problemas religioso-ideológicos y sociales que la India de hoy debe afrontar. El lector encontrará un panorama completo de esa cultura maravillosa y cuatro veces milenaria que se gloria, con razón, de ser una de las manifestaciones más puras del espíritu, creadas por el alma humana. En este sentido, el libro es de una utilidad extraordinaria, pues en un solo volumen da al lector el panorama completo histórico e ideológico del hinduismo.

Pero más importante es, a nuestro parecer, el espíritu y el criterio con que el hinduismo ha sido estudiado. Y ello es tanto más meritorio, cuanto el libro no es de un solo autor, sino de un grupo de sacerdotes de la Compañía de Jesús, especialistas en algunos aspectos de la cultura hindú, y que

in c.); 4. deseo de contemplar a Dios en sus efectos (In Io., 1, 11; respecto de Marechal, véase la nota 27); 5. *deseo de ver a Dios en sí mismo* (art. cit., pp. 50-60, donde se acumulan todos los textos en que Sto. Tomás afirma este deseo).

⁴ En alguna tesis, este sentido no-agresivo de la presentación del mensaje cristiano está llevado a tal extremo, que a momentos parece reducir demasiado el contenido del mismo mensaje: por ejemplo, cuando, en la tesis 2, F. J. Schierse reduce el mensaje personal de Cristo, a ser la única y última revelación de Dios (pp. 213-223); de manera que El en persona no se arrogó *ningún título específico* —como no fuera el de Hijo del hombre, y aún éste tal vez en forma indirecta—, sino que solamente se arrogó *un papel especialísimo* en orden a la salvación o a la condenación (pp. 219-220). Si se trata de minimizar el mensaje del Señor, de manera de ofrecer una *base mínima* para el diálogo con el no creyente, pero sin querer cerrar exegéticamente el camino a un progreso ulterior dentro del diálogo así iniciado, no tendríamos dificultad; de lo contrario, sí.

⁵ J. Neuner, *Hinduismus und Christentum*, Herder, Wien, 1962, 249 págs. El comentario que a continuación se hace, ha sido escrito íntegramente por I. Quiles, S. I.

han trabajado durante largos años en íntimo contacto con la vida y las fuentes espirituales de la India. Bajo la dirección de J. Neuner, excelente conocedor de la teología hindú, han colaborado R. Antoine, C. Bulcke, P. Fallon, I. Hirudayam, A. Huart, R. V. De Smet, G. Soares. La mayoría de ellos son occidentales, pero han vivido largos años en la India, han tratado de asimilar los auténticos valores de su cultura y de estudiar con seriedad la tradición y el espíritu del pueblo al cual han de predicar a Cristo. Ello da un valor especial a esta introducción, ya que se une, a una indiscutible competencia en la materia, un espíritu auténticamente católico que trata de considerar al hinduismo, como la gracia trata a la naturaleza, es decir, no destruyéndolo sino conservando su auténtico valor, corrigiendo sus defectos, y elevándola al orden sobrenatural. Ello significa la afirmación del autor del prólogo, el indianista Herard Oberhammer, quien hace resaltar el aspecto eminentemente práctico de este libro: pretende ayudar a todos los sacerdotes y religiosos que desean conocer el espíritu y las características del hinduismo, así como a todos los que quieren acercarse a una comprensión humana y espiritual de la historia y del pueblo de la India.

El libro se abre con una breve síntesis histórica (cap. I y II) del hinduismo y de sus fuentes, es decir, de los libros sagrados y de la literatura religiosa hindú. Ya en el primer capítulo se hace una valoración cristiana del hinduismo, después del primer bosquejo histórico. Se señala cómo el hinduismo significa, en conjunto, una búsqueda del hombre hacia la verdad suprema y el último sentido de la existencia humana, una búsqueda sin duda maravillosa, que no ha dejado ninguna región por investigar. Sin embargo, el hecho de que el hinduismo en su múltiple búsqueda no haya logrado señalar una determinada y definitiva concepción religiosa o camino para llevar a Dios, muestra que él es una *búsqueda* que todavía no ha encontrado su *respuesta definitiva*. La respuesta la ha dado naturalmente Cristo, quien ha venido no para destruir sino para completar (p. 7). Los capítulos III y IV estudian la concepción de Dios y de los dioses en el hinduismo: dos capítulos de gran interés desde el punto de vista cristiano. La visión de Dios como Brahma, como Alma universal (Paramatma) y como Señor (Bhagavan) suscita la interesante cuestión de si el hinduismo es panteísta, politeísta o monoteísta. El autor, P. Fallon, observa acertadamente que, a pesar de la pluralidad de dioses por un lado, y del monismo panteísta que parece subyacer al hinduismo por otro, el hinduismo viviente ha tratado siempre de formarse una idea que corrige a la vez el racionalismo de los sistemas filosóficos, y el antropomorfismo mitológico de los devotos (p. 17). A pesar de que en su valoración desde el punto de vista cristiano reconoce que “la concepción de Dios en el hinduismo es tal vez la más rica que el hombre ha alcanzado fuera del cristianismo” (p. 24), no puede menos de comprobar que en el hinduismo predomina una tendencia a considerar a Dios, es decir, el principio absoluto y último, destituido de carácter personal, como un “supremo Esto” (p. 24); tendencia fundamen-

tal, a la cual se ha contrapuesto siempre, dentro también de la historia del hinduismo, cierta concepción antropomórfica de Dios que lleva al panteísmo y que niega la trascendencia de aquel principio absoluto. Nada más exacto que esta apreciación. En el fondo la concepción del absoluto en el hinduismo está oscilando entre los dos extremos: panteísmo monista y de antropomorfismo de tendencia politeísta. Esta expresión religiosa politeísta no solamente aparece en el pueblo, sino también entre los intelectuales. En realidad, observa el mismo autor, la religión, tanto entre los griegos como entre los romanos, dependía íntimamente de la mitología; y encontramos el politeísmo y la mitología en cada estadio espiritual o cultural religioso (p. 34). Tenemos la impresión, por nuestra parte, de que los intelectuales, o bien son racionalistas, o bien, si son metafísicamente religiosos, consideran la multiplicidad de los dioses como expresiones diversas de los atributos de un mismo absoluto último, del cual se dice que es la "unidad pura".

Con igual precisión se nos da una idea de la ética general, es decir, del fin del hombre según el hinduismo (cap. V), de la ética en relación con el problema de las castas y de los diversos estados de la vida del hombre (cap. VI). Dos capítulos, el VII y el VIII, están especialmente dedicados a la descripción de la vida religiosa del hinduismo: el calendario y las fiestas, así como los santos, y la práctica de la ascética de la santidad dentro del hinduismo. Después de un capítulo dedicado a la ascética, representado por el sistema yoga (cap. IX), se completa la práctica religiosa del budismo con la descripción de sus ritos, sacrificios y demás usos religiosos (cap. X), las prácticas religiosas hindúes anexas a los momentos importantes de la vida, al nacimiento, la iniciación, el casamiento, la muerte y los ritos funerarios (cap. XI). El capítulo XII estudia el culto de los ídolos; y los capítulos XIII a XVI se consagran a los grandes monumentos literarios del hinduismo: el amayana, el Mahabahrata, el Bhagavadgita y el Bhagavata Purana; análisis redactados por especialistas como Bulcke, Neuner y Fallon. De especial interés son también los capítulos XVIII y XIX, dedicados a los grandes teólogos de la India: o sea, los sistemas de Sankara, Ramamuja, Madhva. De Smet ha hecho en estos dos capítulos una apretada síntesis del pensamiento de los teólogos hindúes. Es interesante la interpretación altamente positiva de estos teólogos, especialmente de Sankara y de Madhva. Sankara es el primero que sobresale de entre los demás maestros Vedantas, porque él por primera vez ha logrado organizar todo el material de la literatura filosófica y religiosa hindú en un sistema metafísico religioso. El resultado es, según De Smet, altamente positivo. Aún cuando, según Sankara, todas las definiciones del Absoluto sean inadecuadas e imperfectas, sin embargo nos sirven como indicaciones que nos llevan, o mejor dicho nos acercan, a la idea verdadera del Absoluto. Sankara admite tres clases de definiciones: relativas, negativas, y esenciales (p. 178). Las definiciones

del Absoluto o Brahma en relación con cualquiera de las realidades del mundo, son relativas, porque estas realidades no pueden en manera alguna ser utilizadas para explicarnos lo que es el Absoluto, pero sí nos sirven, como "indicaciones" hacia el contenido último de lo que ellas son, y en este sentido cumplen su función propia. Las definiciones negativas corresponden a lo que en occidente se ha llamado la teología negativa. Sankara admite también las definiciones esenciales, lo que significa un extraordinario paso para un conocimiento positivo acerca de Dios. Estas definiciones aparecen en los libros sagrados cuando se dice que el Brahma es Realidad, Conocimiento, Infinito, Inteligencia Pura, Felicidad, etc.. Con ello se quiere indicar que Brahma es el Conocimiento, la Realidad "en el más elevado sentido de dichos términos" (p. 179). Igual sentido hay que atribuir a la conocida afirmación "Tat-twam-asi" (esto eres tú) que aparece en el Chandogya-Upanisad 6, 8, 6 y ss.: "Tat" (esto) significa la realidad fundamental del universo; "Twam" no se refiere a un tú individual como tal, sino a la realidad fundamental del sujeto en cuanto tal; "Asi" (eres), muestra la identidad esencial o identidad pura del fundamento universal de todos los seres, el cual es indiferenciado en sí mismo, como el Parabrahma o Paramatma, es decir, el Brahma o Atma trascendente (p. 179). De Smet llega a decir que "la doctrina sobre Dios que Sankara nos presenta inspirándose en los libros sagrados y elaboradas con un método teológico, según el cual la fe en el principio espiritual y el pensamiento lógico son solamente elementos auxiliares, es incompleta pero correcta" (ibid.). De Smet recoge la afirmación del célebre indólogo J. Johans, el cual afirma que la doctrina de Sankara no sólo no es panteísta sino que se opone claramente al panteísmo. Sin embargo De Smet observa que el lenguaje de Sankara es tan difícil e impreciso que ha dado lugar con frecuencia a las interpretaciones de sus discípulos y sucesores en un sentido claramente panteísta. Es evidente, y lo reconoce el mismo De Smet que habría que retocar muchos puntos de la doctrina de Sankara para poderla integrar sin más dentro de una concepción cristiana: no sólo en lo que se refiere a su desconocimiento del orden sobrenatural en cuanto tal, sino porque resultan confusas las relaciones de Dios con el mundo, en el orden de la causalidad divina y también en el orden mismo del ser (p. 180-181). Nosotros creemos muy laudables estos esfuerzos (de Johans y de De Smet) por interpretar la doctrina de Sankara acerca de Dios en el sentido correcto. Pero debemos admitir no solamente que sus fórmulas son difíciles, sino también que la idea de la personalidad e individualidad de Dios y de los seres juntos no aparecen nunca con suficiente claridad expresada, lo que constituye un punto difícil en la interpretación de la doctrina de Sankara. En cambio, la exposición de la doctrina del personalista Ramanuja, nos sorprende con mayores críticas de lo que naturalmente esperábamos. El hecho de que Ramanuja concibe a Brahma como una esencia que tiene su propia conciencia intelectual y su propia libertad,

lo acerca a una concepción personalista de Dios (p. 187). Pero este teísmo es excesivamente antropomórfico (p. 183), y no salva sustancialmente la trascendencia del absoluto respecto de los individuos contingentes y limitados (p. 187). De Smet considera que la relación entre “el modo y las modificaciones” es la clave para comprender el espíritu de la doctrina de Ramanuja (p. 184), y, sin duda porque, entre el modo y lo modificable no existe estrictamente una absoluta dualidad, ha calificado el sistema de Ramanuja como “no dualismo”. Nos hubiera gustado una mayor fundamentación de la concepción de la doctrina de Ramanuja, ya que éste es considerado como partidario de una concepción más personalista que Sankara. El tercer teólogo analizado por De Smet es Madhva, cuya doctrina se acerca más todavía a la filosofía cristiana, hasta el punto de que algunos han creído que ha existido influencia del cristianismo en su pensamiento. Sin embargo no aparece en Madhva la idea clara de la creación, única que establece la verdadera relación entre la cosa (ser relativo) y el ser trascendente absoluto (p. 191).

Es interesante el capítulo dedicado al Sivaísmo (cap. XX), especialmente porque demuestra cómo en la práctica la devoción hindú se dirige al Absoluto con fórmulas muy parecidas a las que usa el cristiano en sus oraciones. Los últimos capítulos (XXI a XXIII) nos ofrecen una breve pero comprensiva síntesis del hinduismo en el Siglo XIX y en el Siglo XX. Están bien estudiadas las figuras principales, señaladas las influencias de las corrientes occidentales en el pensamiento religioso hindú, así como los esfuerzos por conservar la pureza de la doctrina, debidos especialmente a Ramakrishna, Vivekananda, Radhakrishna y Mahatma Gandhi.

El último capítulo recoge la problemática general del hinduismo en relación con el cristianismo, y confirma una vez más el método de los autores de un auténtico acceso católico al hinduismo. El cristianismo no tiene como misión acabar con el hinduismo, sino cristianizar todos los valores positivos y verdaderos que ya posee el hinduismo. El cristianismo de la India no debe ser en manera alguna una “simple reproducción del cristianismo europeo” (p. 245), sino que debe tener su propio espíritu y su propio carácter indio, su fisonomía cultural, y aportar sus propios elementos culturales al seno de la Iglesia Católica, adoptando a su vez la doctrina de salvación propia de Cristo. Los autores se colocan de esta manera en la gran línea tradicional misionera de aquellos jesuitas que intentaron adaptar lo más posible el cristianismo a la modalidad propia de cada uno de los pueblos que quería misionar, sin que por ello se negase ningún elemento esencial de la Revelación cristiana. Es verdaderamente reconfortante ver este grupo de católicos especialistas en la cultura hindú, y sin duda su contribución es de extraordinario valor para una comprensión del cristianismo por parte de los hindúes, y del hinduismo por parte de los católicos.

Como verá el lector, la obra nos da un panorama sumamente interesante de la realidad de ese fenómeno misterioso llamado hinduismo. Tal vez algunos lectores echarán de menos una exposición completa de los seis sistemas filosóficos hindúes, ya que explícitamente se desarrolla el Yoga y el Advaita. Pero tal vez la exposición de los demás sistemas, de carácter más lógico y cosmológico, hubiera sido menos accesible e interesante para la mayoría de los lectores.

Como complemento de la obra que acabamos de comentar, y como parte de nuestro boletín de *apologética*, presentaremos la obra de W. Rahula, *La enseñanza de Buda*⁶, de la cual se puede decir —con P. Demiéville en el prefacio— que es una *apología del budismo*, concebida con un espíritu absolutamente moderno, y escrita como desde dentro, por uno de los más calificados representantes del mismo. Su autor, el Reverendo Rāhula, ha recibido la formación tradicional de un monje budista en Ceylán, según todas las reglas; y desempeñado funciones importantes en uno de los principales institutos conventuales (Pirivena) de esta isla, donde la Buena Ley florece desde los tiempos de Asoka, y conserva hasta nuestros días su vitalidad. Una misión universitaria a la India le pone en contacto con los adeptos del Gran Vehículo, que reina desde el Tibet hasta el Extremo Oriente, con lo cual se inicia en la práctica de los textos tibetanos y chinos, ampliando de este modo sus conocimientos. Su obra se dirige principalmente a lectores cultos que, no poseyendo un conocimiento especial acerca de este tema, desean saber qué es *lo que realmente ha dicho* Buda. Por eso el autor se ha esforzado en hacer, de un modo breve, simple y lo más directo posible, una exposición fiel y exacta de las mismas palabras de Buda, según aparecen en el *Tipitaka*, que, como es bien sabido, es la colección de *textos pali* considerada por los eruditos como los archivos más antiguos de la enseñanza de Buda. Los lectores con un cierto conocimiento del budismo han sido también tenidos en cuenta: para ellos se ha puesto, en el cuerpo de la obra y en el glosario final, los términos principales de la lengua *pali*, además de referencias a los textos originales al final de las páginas. El cuerpo de doctrina expuesto abarca casi todo lo que comúnmente es aceptado como la enseñanza esencial de Buda: doctrinas de las Cuatro Nobles Verdades, del Noble Sendero Octuple, de los Cinco Agregados, del Karma, del Renacimiento, de la Producción Condicionada (*Paticcasamuppāda*), la doctrina del *No-Sí* (*Anatta*) y la del Establecimiento de la atención (*Satipatthāna*). Consideramos de especial interés el capítulo dedicado a la Tercera Noble Verdad, donde se trata el discutido problema del *Nirvāna* y su verdadero sentido, que consiste en algo positivo, la realización de la Verdad. Las diversas citas y consideraciones aclaran esta noción, tan desfigurada por las malas interpretaciones, y por la dificultad

⁶ W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Du Seuil, Paris, 1961, 198 págs.

inherente a la cosa en sí misma, sobre todo para una mentalidad occidental cuyas categorías y modos de expresión son muy diferentes de las orientales. El capítulo VI considera otra doctrina discutida y, podemos decir, fundamental para la interpretación de Buda como creador de una religión y una nueva antropología: la doctrina del *No-Sí* (*No-Yo*, *No-Alma*) o *Anatta*, de cuya solución depende la admisión de un principio permanente en el hombre, y el hecho de la inmortalidad. La discusión de los textos principales lleva al autor a la afirmación que Buda no lo admitió. Las consideraciones sobre el no-negativismo de semejante doctrina no creo puedan satisfacer a ninguna mentalidad occidental. Y vaya como ejemplo las palabras aducidas de Asanga: “Existe el hecho que no hay Sí, Yo”. Esto ya implicaría algo positivo en sí y en el plano del conocer, lo cual resulta bastante problemático. Con esto no queremos negar la posibilidad de aportes positivos del pensamiento budista a la mentalidad occidental. Pensamos que muchas de las ideas de la mentalidad oriental pueden ser incorporadas en la occidental, sobre todo para purificarla de su excesivo *yoísmo*. El libro presenta además una buena selección de textos. El glosario de las palabras principales, y su traducción, es de utilidad para quien desee comprender mejor los originales, o ciertos estudios sobre los temas búdicos. El índice es completo y detallado.

TEOLOGIA

La obra titulada *Panorama de la teología actual*¹, es la traducción castellana del original alemán *Fragen der Theologie heute*, que oportunamente elogiamos cuando se publicó su segunda edición (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 443): de modo que esta edición castellana será bien recibida por todo aquel que —por razón del ministerio pastoral, el apostolado, o el cultivo de la propia vida espiritual— quiera tener “una *orientación* sobre los resultados y las direcciones del pensamiento y de la investigación teológicos, y una *visión de conjunto* del estado de las cuestiones y problemas más importantes que ocupan hoy a la teología, y cuyo conocimiento no deja de tener influjo en la pastoral y la cura de almas” (p. 16). La selección de los temas no es exhaustiva —mira más bien al ambiente interconfesional alemán—, ni sus capítulos agotan la problemática teológica, patristica, exegética, o filosófica; pero la *bibliografía* selecta que acompaña cada capítulo, así como las oportunas *notas*, y el cómodo *índice* alfabético de temas, permitirán, sobre la base de esta introducción —que para muchos será más que suficiente— que el lector pueda ampliar su panorama teológico actual. El capítulo sobre *el mito y la revelación* se extiende en

¹ *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1961, 841 págs.

el planteo del problema y en la exposición de las teorías (Barth, Bultmann, Brunner, etc.), y ensaya rápidamente una aclaración y solución (pp. 48-58), en diálogo con las teorías —sobre todo protestantes— antes expuestas. El capítulo sobre *la fe y el conocimiento*, parte de una exposición, más bien peyorativa, de la sentencia tradicional —intelectualista—, para hacer sentir la necesidad de una teoría más total de la fe, en la que se integren nuevos elementos (aportes de Mouroux, A. Brunner y Rousset, por quien no oculta su simpatía el autor). Lástima que, siendo —aparentemente— tan fuerte en la crítica, su construcción ulterior nos parezca más bien débil.² El capítulo sobre la *tradición* —tan importante para nuestras relaciones con los protestantes, como se acaba de notar en el Concilio Vaticano II—, escrito por Geiselman, conocido fautor de una revisión de la tergiversación postridentina de la declaración del Concilio de Trento acerca de la relación entre la escritura y tradición (sobre la cual está en camino de escribir una obra en varios tomos), expone —una vez planteado el problema teológico de la tradición—, e indicado las tres soluciones protestantes (Ebeling, Cullmann, Bultmann), su propia concepción de la tradición apostólica y de la tradición eclesiástica (cuyo sujeto es toda la Iglesia, y que está sustentada por el testimonio de todos los fieles —tanto los que son enviados a predicar como los que son llamados a creer— aunque su testimonio no tenga en todos el mismo valor). La parte de *exégesis* incluye tres capítulos: el uno sobre la *inspiración e inerrancia de la Escritura*, el otro sobre el *Antiguo Testamento*, y el tercero sobre el *Nuevo Testamento* (este último, escrito por Schnackenburg, resume en cinco apartados todo lo que el autor sabe del tema, que no es poco, como se nota tanto por la bibliografía como por el aparato crítico). Hasta aquí sólo hemos visto algunos de los capítulos de la *primera parte*, dedicada a los *problemas fundamentales*. La *segunda parte*, dedicada a los *problemas teológicos*, tiene dos capítulos difíciles: el de K. Rahner sobre *la naturaleza y*

² Al tocar el tema de la naturaleza y la gracia, el autor se remite al capítulo que, sobre este tema, escribe aquí mismo K. Rahner. Ahora bien, nos hace la impresión de que ese tema se trata sin distinguir bien el *plano metafísico* —de una reflexión *trascendental* que busca las *condiciones a priori* de los hechos psicológicos—, y el mismo *plano psicológico* en que estos hechos se encuentran, como objeto de una conciencia refleja. Véase lo que, en el *boletín de filosofía*, decimos sobre el *deseo natural* de ver a Dios, como distinto de un *apetito* de la misma visión: sólo el primero pertenece, como objeto de una reflexión trascendental, al plano metafísico, mientras que el segundo (que sólo se daría como veleidad) pertenece al plano de la conciencia psicológica. Nos parece que una distinción semejante habría que hacer para entender la apologética tradicional —*más metafísica*—, y ver en qué sentido no se opone a la apologética —*más psicológica*— tan del gusto de los autores modernos. Y nos parece también que una simple oposición de ambas apologéticas, en lugar de mejorar la apologética que quiere ser actual, la debilita para el futuro.

la gracia³; y el de von Balthazar, sobre la *escatología*. El capítulo sobre el *origen, estado primitivo, y protohistoria del hombre*, tiene una buena base, no sólo teológica, sino también científica. También en esta parte recomendamos leer el capítulo sobre la *imagen de Cristo en la teología católica actual*, y a la vez el capítulo sobre la *unidad del concepto de la Iglesia*, y sobre los *sacramentos* (este último, escrito por Schillebeck, el teólogo holandés que ha iniciado una renovación a fondo de la concepción de los sacramentos a través de su historia teológica: este capítulo es lo único que poseemos por el momento, en castellano, de su obra ya clásica en la materia). Llegamos así a la *tercera parte*, dedicada a la *teología práctica* (moral, ciencias sociales, predicación, liturgia, y laicado): aquí resalta, a nuestro juicio, el capítulo dedicado a los *fundamentos dogmáticos de la renovación litúrgica*, donde el autor, prestando atención a la *imagen exacta de Cristo* (que, desde este punto de vista, podría completarse con el capítulo correspondiente en la parte dogmática, escrito por Grillmeier, y que insiste en el cristocentrismo paulino, el *misterio de la Iglesia*, y la *buena nueva de la gracia y de la espectación escatológica*, pone un claro presupuesto teológico a una vida litúrgica vigorosa. Como se ve, sólo hemos espigado algo del rico contenido *teórico-práctico* de esta obra: nuestras felicitaciones pues a la editorial por la elección que ha hecho de ella para incluirla en su serie de *panoramas*, y por su traducción realmente buena. Un *índice alfabético* de temas, suficientemente detallado, facilita su consulta; y permite, durante la lectura, completar el panorama de un autor con los de otros de la misma obra.

Bajo el título de *El discípulo de Cristo y La teología*⁴, se publica una obra póstuma de N. Monzel, constituida por dos trabajos (el uno aparecido por primera vez en 1946, y el otro en 1947), y un discurso (publicado en 1950) que el mismo autor, antes de su muerte, retocó y amplió. Y, como

³ De este capítulo hemos insinuado algo en la nota anterior. Digamos ahora que es un capítulo lleno de paréntesis (el traductor ha hecho muy bien en convertir en paréntesis explícitos lo que, en el original, suelen ser frases intercaladas, que tanto dificultan la lectura de nuestro autor), siendo algunos de estos paréntesis más audaces que probables: por ejemplo, la referencia que se hace a la gratuidad de la visión de Dios en Sto. Tomás (p. 278), siendo así que esta gratuidad está en la base de una multitud innumerable de textos en los que el Doctor común afirma la *no naturalidad del apetito* de la visión de Dios (cfr. Ciencia y Fe, VIII-29 [1952], pp. 33-37); y por esta misma gratuidad, se ha cuidado siempre de limitar el alcance del argumento del *deseo natural* de dicha visión, de modo que con él sólo prueba la *posibilidad* de la visión, y no la *exigencia* (como, hasta la *Humani Generis*, lo intentaron ciertos comentaristas avanzados). Las dos páginas finales de este capítulo (pp. 294-295), son un alegato en favor del valor práctico de una teología teórica, pero de una teología "viva, siempre interrogante, siempre en la búsqueda..." que caracteriza al autor.

⁴ N. Monzel, *Der Jünger Christi und die Theologie*, Wevel, Freiburg, 1961, 140 págs.

homenaje al autor recientemente fallecido, el editor ha añadido la *bibliografía* de sus escritos y reseñas críticas (pp. 133-140). El conjunto transparenta ese *dinamismo intelectual*, esa aspiración a la *totalidad* y ese *deseo de Dios* (pp. 121-123) que ha sido la fuente constante del progreso de la teología en la Iglesia, y que ha caracterizado toda la vida de Monzel, y que ahora el editor pone en nuestras manos, como mensaje póstumo: mensaje que el autor dirige expresamente al teólogo de profesión, pero que implícitamente vale para todo hombre de buena voluntad y, sobre todo, para todo sacerdote, para quien la teología debiera ser, no sólo una etapa de su formación, sino una *inquietud intelectual continua*, alimento de su vida espiritual personal y de su acción apostólica pastoral. El autor, para excitar el amor por la teología, subraya el papel que ésta tiene en el conjunto de los conocimientos humanos; pero antes establece, en el primer capítulo, la relación entre *doctrina y persona en Cristo*, fundador del cristianismo (relación muy particular, pues Cristo es, en sí mismo, revelación), para luego entrar, en el capítulo segundo, en el tema indicado de la *teología en la organización de las ciencias*, como cumbre de todos los conocimientos humanos. En el desarrollo de este último tema, el autor hace una serie de precisiones muy importantes acerca de ciencia y organización científica; y explicita los presupuestos teóricos (condiciones a priori) de la posibilidad de una unidad (total) de las ciencias, para poder luego señalar el papel peculiar de la teología —y su misión humana— en la totalidad del organismo científico, y sacar finalmente las consecuencias prácticas. Libro rico en análisis y distinciones, pero cuya lectura no cansa, porque se advierte que todos esos análisis están supeditados a un deseo vital de *totalidad y unidad* y, en último término, de Dios que, como dijimos al principio, es el mensaje del autor; y, a través de esos análisis y distinciones, podemos llegar a la definición de un *organismo de la ciencia* (en su contenido objetivo) como una *totalidad* de conocimientos que forman un conjunto coherente en el cual, como en un organismo viviente, cada una de las partes —es decir, conceptos y juicios— de tal manera está vinculada con las restantes, que su sentido pleno sólo se capta en dicha totalidad (p. 65). Definido así el organismo de las ciencias, el autor trata de las condiciones de su posibilidad: la formal (especialización, generalización de la metafísica, etc.) y la material (carácter cósmico del mundo, teocentrismo), de tal manera expuestos por el autor que en ambos se ve la importancia de la metafísica clásica y de la teología natural. Aquí se inserta el párrafo que más hace al caso, sobre el papel de la teología en ese organismo científico, y que el autor desarrolla en tres tesis: 1. la teología sobrenatural garantiza la posibilidad del conocimiento natural de Dios, presupuesto material del organismo científico (pp. 88 ss.); 2. orienta el horizonte inagotable de la búsqueda científica con respuestas claras que, de otra manera, no se pueden tener (pp. 92 ss.); 3. implica la aceptación de los métodos y conquistas humanos, en razón del principio —del cual

ya Scheeben había hecho buen uso en la estructuración de su teología—*de la encarnación* (pp. 98 ss.). En todo este recorrido, el autor ha sabido subrayar el valor de la filosofía para las mismas ciencias (pp. 99-100); y, dentro de la filosofía, el valor de la metafísica del ser real, y de la teodicea (p. 86). Y por eso puede concluir su trabajo con una serie de consecuencias prácticas para el científico (p. 104), para el filósofo (p. 105), y para el teólogo, que vienen a coincidir en un consejo único dirigido a todos: el ser humildes, porque la objetividad es, para todos ellos, humildad (p. 107). Nos parece pues que Monzel ha sabido llevar hasta sus últimas consecuencias la intuición dogmática de Scheeben —el *cosmos mysteriorum* (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 231)—, aplicándolo, no sólo en la teología, sino también a la filosofía y aún a la ciencia.

La clásica *teología del Cuerpo místico*, de E. Mersch, se ve ahora notablemente enriquecida con la aparición de otros escritos del mismo autor, publicados bajo el título de *Cristo, hombre y universo: Prolegómenos a la Teología del Cuerpo místico*⁵. Se reúnen aquí dos escritos de E. Mersch, que prestarán sin duda una gran ayuda para profundizar en su pensamiento, y también brindarán un importante aporte a la teología del Cuerpo místico. El primer trabajo, *El sentido humano del mundo* (pp. 9-104), que permanecía aún inédito, es de fecha incierta, pero indudablemente pertenece a la época de sus cursos dactilografiados, sobre los que se fue elaborando su *teología*; ocupando el segundo (pp. 105-147) dos capítulos que aparecieran en forma un tanto abreviada en la obra arriba mencionada (Tomo I, cap. IV y V): la unidad, conciencia de Cristo y conciencia de los cristianos y, la reducción a esta unidad; colocándose ahora entre asteriscos los párrafos que fueron omitidos en las ediciones anteriores, para agilizar la estructura total de la obra (cfr. op. cit. pág. XXXIX). Ambas partes, así la inédita como los capítulos completos, ensamblan perfectamente, ofreciendo un conjunto armónico, y fiel al pensamiento de E. Mersch, al presentarnos una Cristología que en ningún momento olvida al hombre, ni deja de insertar a éste en su *universo*; mostrando a la vez las líneas filosóficas y metodológicas de su teología del Cuerpo místico. A unos veinticinco años de la redacción de sus originales, sobre los que se fueron publicando las ediciones de su *Teología del Cuerpo místico*, este libro, verdadera clave de bóveda del mismo por los puntos fundamentales que abarca, muestra a la vez la originalidad y actualidad de su pensamiento: elaborado años antes de la *Encíclica Mystici Corporis Christi* (1943), la publicación de estos *Prolegómenos*, muestran que esta elaboración no ha perdido actualidad.

⁵ E. Mersch, *Le Christ, l'homme et l'univers*, Desclée, Brugges, 1962, 150 págs.

MARIOLOGIA

Comenzaremos este boletín comentando una obra sobre el camino espiritual de Santa Bernardita Soubiroux; y si se nos preguntara por qué tal obra forma parte de un boletín de mariología, diríamos porque sus revelaciones, así como la vida espiritual personal que en ellas llega a la cumbre, confirman la *intuición teológica* de muchos teólogos contemporáneos, de que la *Mariología* está supeditada a la *Cristología*, y recibe de ésta toda su riqueza teológica¹. Nos referimos a la obra titulada *Los escritos de Santa Bernardita y su camino espiritual*², cuya síntesis final pone de manifiesto que ese camino espiritual se caracteriza por la vida de fe; y que esa fe viva tiene como centro una Persona, Jesucristo, Redentor del mundo (pp. 524-525), a quien Bernardita Soubiroux llegó por María. El centenario de Lourdes casi coincidió con el descubrimiento del cartapacio del comisario de policía Jacomet; y su descubridor, R. Laurentín, tuvo entonces la intención, no sólo de publicarlo, sino también de establecer, en base a los nuevos documentos, una *historia auténtica* de las apariciones, minuto por minuto. Este es el origen de dos colecciones: la una, titulada *Documentos auténticos*; y la otra, *Historia auténtica*. De los *Documentos auténticos*, ya han aparecido seis volúmenes; y de la *Historia auténtica*, ya hemos comentado, en esta misma revista, el primero (cfr., Ciencia y Fe 17 [1961], pp. 407-408, y el segundo volumen recientemente publicado, lo comentaremos en otra ocasión. Entre tanto el convento de Saint Gildard ha tenido el buen acuerdo de publicar, bajo el título de *Los escritos de Santa Bernardita y su camino espiritual*, con la intención de poner a nuestro alcance una serie de relatos, cartas, y notas manuscritas de Bernardita Soubiroux, que pueden dar párvulo a nuestra vida espiritual. Como dice A. Ravier al presentar estos documentos, su publicación ha implicado un serio trabajo previo para hacer inteligibles los textos, hasta ahora conservados casi a pedazos y mezclados los de carácter espiritual con los ejercicios escolares, y los borradores y transcripciones de otros autores, con las reminiscencias de cantos, etc. Además había que quitar los errores ortográficos, y corregir su puntuación. Esto último, que ha sido el temperamento adoptado para la presente edición que mira al gran público, no cede en desmedro de la verdad histórica: las notas al pie de página —en lo que se refiere a las cartas— indican las correcciones; y, para los relatos manuscritos de las apariciones, se han agregado las fotografías del original (p. 7). Toda esta presentación de

¹ Cfr. M. Schmaus, *Mariología (Teología Dogmática, VIII)*, Rialp, Madrid, 1961, pp. 31 ss.

² Couvent Saint-Gildard, *Les écrits de Saint Bernadette et sa voie spirituelle*, Lethielleux, Paris, 1961, 601 págs.

A. Ravier da una idea del serio trabajo emprendido, y nos asegura la seriedad de sus resultados: resultados que no son definitivos ni pueden serlos, porque todavía no se han podido encontrar todos los escritos de Bernardita; pero que podrán ser mejorados en el futuro sobre la base de esta edición que tiene además el mérito de poner ya a nuestro alcance su gran riqueza espiritual. El mismo Ravier nos explica los diversos métodos entre los cuales se podía optar para esta edición: el cronológico — propio de los archivos— y el sintético; se ha preferido el primero, salvo algunas variantes (pp. 11-12). La presentación de los manuscritos se divide en ocho secciones (según las etapas de la vida de la Santa), desde antes de las apariciones hasta su muerte; y cada sección comienza con una cronología de los acontecimientos de esa etapa, que esclarecen sus respectivos manuscritos. Cierra la edición una síntesis provisoria —en espera del estudio de otra *logia*, que prepara el ya citado R. Laurentín—, de lo que se podría llamar el *camino espiritual* de Santa Bernardita (pp. 522-542). Tal síntesis, a pesar de su brevedad, no ha sido fácil hacerla: ha debido precederla el trabajo antes indicado, del cual apenas hemos subrayado algunos rasgos. En esa síntesis, se ilumina una imagen humana de Bernardita, de carácter autoritario (cuando asume una responsabilidad) y muy sensible — y, en ciertas ocasiones, hasta susceptible—, y muy enérgica (diríamos tenaz) en sus decisiones, sobre todo cuando se trata de luchar contra sus propios defectos; mujer de pueblo, a quien la pobreza, el hambre y el sufrimiento han hecho madurar tempranamente. Sobre esta naturaleza ha venido la gracia, que se ha hecho presente en un nacimiento al que se le han rehusado comodidades, seguridades, salud... pero que le ha dado la gracia del bautismo, y la de tener padres cristianos; y luego el vuelco decisivo de su vida, las apariciones de la gruta, que no son hechos escuetos, sino *revelación de un mensaje*. Luego, una vida espiritual que se caracteriza por la fe, centrada en la persona de Jesús, y de Jesús Crucificado. En fin, hay que leer por sí mismo esta síntesis vital —breve pero densa— para sentirse más agradecido al trabajo que se ha tomado su autor para poder ofrecérsela. Apéndices sobre la escritura de Bernardita, sobre su ortografía, sobre sus *carnets* de exámenes particulares, etc.; y, finalmente, la bibliografía de las fuentes y archivos, el índice onomástico, la lista de documentos auténticos reproducidos fotográficamente, cierran esta edición de gran estilo.

El importante trabajo de G. A. Wellen, *Theotokos*³, que nos llega en su versión alemana, presenta un tratado de *iconografía mariana* de los primeros siglos de la Iglesia, que viene a ocupar sin duda una relevante posición tanto dentro de la Mariología como de la historia de la Iglesia, pues trata un tema que no se había abordado aún con el acopio de documentación y erudición histórico-mariana con que nos lo ofrece Wellen.

³ G. A. Wellen, *Theotokos*, Spectrum, Utrech, 1961, 256 págs.

Esta historia de la imaginería de la Madre del Salvador, comprende los ocho primeros siglos de la Iglesia, o sea hasta los tiempos en que las convulsiones iconoclastas comenzaron a producir hondos cambios en la sensibilidad popular; y tiene por supuesto sus representaciones más logradas hacia el Concilio de Efeso (año 431), donde las definiciones marianas tuvieron tan importante papel. El tratado comprende cinco partes, o medios de expresión artística, ordenando, a través de ellos, los misterios de la Virgen: 1. la Madre de Dios en las primeras representaciones de los frescos de las catacumbas y las estelas de los sarcófagos; 2. María en el ciclo Cristológico (del 400 al 800); 3. Santa María la Mayor, primera iglesia de occidente dedicada a la Ssma. Virgen, y que por lo tanto merece ser estudiada detalladamente por servir de modelo para muchos trabajos y tendencias posteriores; 4. representaciones en que la Virgen María es tratada independientemente, o dentro de sus atributos: orante, reina, Madre del Salvador (en las distintas posiciones corporales que guarda respecto a su Hijo), etc.; 5. María en los íconos primitivos. Una visión somera del documentado trabajo de Wellen haría aparecer como apresurado nuestro juicio acerca de toda la importancia que esta obra merece respecto a la Mariología (o a la historia de la Iglesia). No se trata de una colección de reproducciones artísticas —que por lo demás consideramos oportunamente seleccionadas y muy bien reproducidas— acompañadas de diversos comentarios. Estos ocho primeros siglos de imaginería constituyen, por su contenido temático y espíritu que animaba a sus autores, un medio de vital importancia para el estudio de la historia de la Iglesia y por ende de sus dogmas marianos, como lo hiciera ver claramente R. Guardini en *La esencia de la obra de arte*, constituyéndose así las investigaciones de Wellen en una fuente de estudio o confirmación histórico-crítica de la importante distinción establecida por Guardini en el trabajo mencionado: en la esencia misma de la obra de arte sacro, hay que establecer una importante diferenciación entre *imagen de culto* e *imagen de devoción*, que muestran dos actitudes fundamentalmente diversas: representación o presencia mística, por una parte, y figuración devota o subjetiva por la otra. Así entonces para Guardini —contraponiendo ambas tendencias del alma cristiana del artista— nos dice que la *imagen de culto*, no procede de la experiencia interior humana, sino del ser y gobierno objetivo de Dios. La imagen de culto contiene algo incondicionado. Está en relación con el dogma, con el Sacramento, con la realidad objetiva de la Iglesia... La imagen de culto tiene autoridad. Es *Kergma* y se entronca así con la realidad misma de la Iglesia, proviene del *Pneuma* que le comunica su sentido sacral⁴. Adquieren de este modo las investigaciones de Wellen sobre estos ocho primeros siglos su verdadero signi-

⁴ R. Guardini, *Esencia de la obra de arte*, Guadarrama, Madrid, 1960, p. 18 ss. (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 442, 446-447).

ficado de integración eclesial y artística, dado que estas representaciones de las prerrogativas y atributos marianos, por su primitividad misma, se refieren en su totalidad a la *imagen de culto mariano* y ellas llevan en sí mismas un valor de testimonio irrecusable de los misterios que patetizan, plasmando el sentido de la fe de esos tiempos. Completan la obra, además de un detallado índice de personas y de cosas, seis valiosas tablas fuera de texto, donde se sintetizan cerca de cuatrocientas representaciones marianas de los siglos estudiados, indicando el origen del motivo (oriente-occidente), el misterio que representan, simbolismos que la acompañan, posición corporal, etc., esquemas que ayudan en gran manera, por su acopio de datos para posteriores investigaciones sobre el tema. Unido todo esto a la bibliografía —tanto particular de cada capítulo, como la especializada que cierra el libro—, constituye un trabajo muy logrado al que no dudamos en calificar como un indispensable instrumento de trabajo, tanto para la historia de la Iglesia de esos tiempos (por el testimonio de autenticidad que incierran sus representaciones artísticas) como para la Mariología, ya que estos siglos fueron decisivos —incluso pictóricamente— para el panorama que actualmente presenta esta rama de la teología.

El conocido medievalista M. Martins, publica un trabajo sobre las *Letanías de Nuestra Señora en Portugal*⁵, que ya apareciera en la revista *Lusitania Sacra*, trasluciéndose en esta obra tanto el investigador, acostumbrado a trabajar directamente en las fuentes o archivos medievales, como el humanista, en sus acotaciones y comentarios al valor literario de las preces reproducidas. Luego de unos capítulos introductorios sobre los posibles orígenes y clasificación de estas oraciones, siempre tan del agrado de la devoción cristiana, reproduce y comenta unas doce letanías, todas dirigidas a la Madre del Salvador en distintos lugares y épocas de su país. Un capítulo final trata por supuesto de la difusión y práctica del rezo de las letanías en el Siglo XVI, para ubicar así a las *letanías lauretanas*, fórmula consagrada oficialmente por Sixto V en 1597, que no sólo en razón de su aprobación eclesiástica, sino principalmente por su contenido teológico-literario, prevalecieron con exclusividad hasta el presente; tomando muchas de las advocaciones y fórmulas con que la piedad cristiana fue invocando a la Virgen María a través de los siglos, como nos lo señala Martins en la conclusión de su trabajo. Investigación restringida a Portugal, pero que por el carácter o intención con que los fieles fueron elaborando lentamente estas oraciones, hasta obtener su formulación y aprobación definitiva, comprende a toda la Iglesia; ya que desarrolla detalladamente, en la historia de la devoción popular de Portugal, lo que es el reflejo del mismo *espíritu de oración*, que guía a los hombres a través de los gustos, tiempos, culturas y naciones.

⁵ M. Martins, *Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal*, separata de *Lusitania Sacra*, tomo V (1960-1961), 115 págs.

Bajo el título de *La Virgen en las Letanías*⁶, M. Villegas nos presenta un trabajo de carácter ascético-piadoso sobre las distintas advocaciones de las letanías lauretanas. Va tomando una a una las distintas invocaciones que las componen, y les dedica un corto comentario acerca del simbolismo que encierran, su ubicación cristológica; dejando caer de este modo algunas oportunas acotaciones ascéticas para orientar al lector y ayudarle así a empaparse del significado que encierran. Un libro dedicado a la práctica de la oración, por sus breves pero oportunas sugerencias, lo consideramos sin duda muy apropiado para enriquecer el profundo contenido de estas fórmulas, al alcance del lector poco familiarizado con la práctica de la oración mental.

Una obra de variadas cualidades, pero que se reúnen todas en la intención de ofrecer a nuestros laicos una *mariología* unificada a través de las prerrogativas de medianera, de la Madre del Salvador: es lo que nos presenta V. Capánaga en *La mediación mariana y la gracia de las conversiones*⁷. Su título señala el doble ámbito en que considera la mediación: en la vida de la Virgen, y en la historia de las almas, particularmente en las conversiones. Estudia así toda la vida de María, comenzando desde las prefiguraciones del Antiguo Testamento, hasta los títulos y advocaciones con que la ha ido honrando la piedad cristiana, intentando siempre unificar todo a través de una *soterología mariana*, labor que completa en la segunda parte del libro, reproduciendo diversos testimonios de personas en cuya conversión reconocen una mediación especial de la Virgen María. Variadas son las cualidades que presenta este trabajo. Señalamos el uso que hace de textos de los más variados autores —entre los cuales los Santos Padres ocupan un importante lugar—, los que sin duda ayudan a profundizar tanto en el conocimiento y ubicación teológica de la mariología, como también mostrar auténticos testimonios de integración en la ascética cristiana con los ejemplos de las conversiones. Pero la característica principal de la obra es el espíritu de oración que busca crear. Fue el laico —el pueblo cristiano, en su acepción etimológica—, quien influyó de modo muy notorio en la explicitación de los dogmas marianos; y es la mediación, siempre presentada aquí como la oración viviente de María (v. gr., *María la trabajadora*, p. 113), lo que hace del trabajo de Capánaga un libro de oración, ofreciendo por una parte una exposición de la vida de María en la Iglesia a través de esta prerrogativa, y exhortarnos igualmente a imitarla y reconocerla en este misterio.

⁶ M. Villegas, *La Virgen de las letanías*, Sal Terrae, Santander, 1961, 256 págs.

⁷ V. Capánaga, *La mediación mariana y la gracia de las conversiones*, Dinor, San Sebastián, 1962, 207 págs.

TEOLOGIA, HISTORIA Y PASTORAL DE LA IGLESIA

La *Patrología* de J. Quasten, trata, en su segundo volumen, de la *Edad de oro de la literatura patristica griega*¹: obra de un valor no común, fruto de muchos años de investigación y de actividad productora. Los dos primeros volúmenes fueron muy bien recibidos por la crítica, y ya están traducidos al francés y también al castellano. La enorme *erudición* científica se hermana aquí con una *visión* luminosa, profunda y sintética, de los temas que trata. Presenta las *ideas básicas* de los escritores, sus *aportes* al desarrollo del dogma y de la teología, sus *ideas espirituales*, su *contribución a la liturgia*. Pone de relieve la gran actividad de las escuelas de Alejandría y Antioquía, y su influencia en la interpretación de la Sagrada Escritura. Nos hace asistir al nacimiento del humanismo cristiano y de la historia eclesiástica; y también a la del monacato que, en un principio, se muestra hostil a la ciencia y a la cultura. Avaloran la obra los numerosos y escogidos extractos, traducidos al inglés, de las obras de los escritores de la época que estudia; y los varios índices que facilitan la consulta del libro (incluso uno de palabras griegas importantes, y otro alfabético de temas). El aparato crítico es extenso y detallado y es, por lo tanto, un instrumento muy útil para más profundos y especializados trabajos. La bibliografía, que abarca no sólo libros, sino también artículos de revistas, está al día: los autores modernos son en su gran mayoría de lenguas inglesa, alemana y francesa; no faltan títulos italianos, españoles, latinos, griegos, etc. Están indicadas —además de las ediciones de las fuentes y los principales estudios— las traducciones de los Padres, especialmente en inglés, alemán y francés. En síntesis, es una obra no sólo de información, sino también de orientación y de consulta.

J. Daniélou nos presenta un trabajo sobre *Los símbolos cristianos primitivos*², como apéndice de un trabajo anterior, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris, 1958), y confirmando la tesis que entonces sostenía: antes de que el cristianismo entrara en contacto con el mundo helénico, su fisonomía exterior estaba ya enteramente configurada por el ambiente hebraico. La obra que ahora comentamos nos muestra, de un modo concreto, cómo se expresaba la primitiva comunidad judeo-cristiana (el rostro desconocido de la Iglesia primitiva, como él gusta llamarlo). Está compuesta en su casi totalidad de artículos aparecidos en revistas especializadas europeas, a excepción del capítulo cuarto (la nave de la Iglesia) que aún permanecía inédito; motivando la publicación de estos tra-

¹ J. Quasten, *Patrology*, vol. II: *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Spectrum, Utrecht, 1960, 606 págs.

² J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitives*, Du Seuil, Paris, 1961, 156 págs.

bajos en un solo volumen, el conjunto de descubrimientos arqueológicos realizados en el Cementerio de *Dominus flevit*, sobre el Monte de los Olivos³. Las investigaciones del P. Daniélou, en las fuentes literarias, tanto judías como apócrifas, como en los textos de los Santos Padres, confirman el carácter cristiano de los símbolos que ostentan estos monumentos funerarios. Los símbolos analizados por el P. Daniélou son: la palma y la corona, el agua viva y el pez, la nave de la Iglesia, el carro de Elías, el arado y el hacha, la estrella de Jacob, el zodiaco y el signo de Tau; símbolos que se refieren a la temática de la Escatología, Iglesia, Bautismo y Cruz. Su conjunto forma la *expresión* de una teología de la historia, y constituye también una ampliación de su *Essai sur le Mystère de l'histoire*, al tratar del contenido de los misterios.

A. J. Festugière continúa su meritoria publicación sobre los *monjes de oriente*: nos ha llegado la primera parte de su volumen tercero, sobre *los monjes de Palestina*, con la *vida de San Eutimio*, escrita por Cirilo de Scitópolis⁴, traducida por el citado autor, y acompañada de una *mantisa* (gramática y estilo), y un *apéndice geográfico* con dos mapas (el uno de Palestina bizantina, y el otro de los desiertos). Comienza con una breve nota sobre Cirilo y sus fuentes (pp. 9-16), y con una cronología de los monjes palestinos (pp. 17-26); y luego del índice de los capítulos de la vida (pp. 53-54), el autor nos presenta su traducción, acompañada de abundantes e inteligentes notas, en las cuales el autor demuestra el empeño que ha puesto en la presentación actual de este testimonio de la antigüedad cristiana. Al final, hay un índice especial de temas, y de términos espirituales contenidos en dichas notas, sin el cual esta traducción perdería mucho de su valor de consulta. Para la historia del dogma cristológico, téngase en cuenta la nota —que casi es un apéndice— sobre el concilio de Efeso (pp. 141-144). Para la historia de la Iglesia —y sobre todo de su espiritualidad— este volumen, como los anteriores y los que seguirán, serán siempre un excelente instrumento de trabajo.

El libro de H. Küng, *El concilio y la unión de los cristianos*⁵, es una de las obras que, escritas ocasionalmente y de frente a un hecho —en este caso, el concilio que se está celebrando—, seguirá teniendo valor aún después de pasado el hecho, porque es un libro de principios: como el mismo autor lo señala al final, su obra es de *análisis teológico e histórico* (p. 190) o, como nosotros diríamos, de *teología de la historia de la Iglesia*. El tema, como lo indica su título, es el de la *unión de los cris-*

³ Concretamente, con ocasión del artículo de P. Bagatti, *Una pagina inedita sulla Chiesa primitiva di Palestina*, Osserv. Rom., 6 agosto 1960, p. 4.

⁴ A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III/1, *Les Moines de Palestine: Vie de S. Euthyme*, par Cyrille de Scythopolis, Du Cerf, Paris, 1962, 157 págs.

⁵ H. Küng, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 207 págs.

tianos; pero, como lo enfoca desde el punto de vista de la *renovación vital* de la Iglesia, y ésta es tan necesaria como la misma Iglesia (pp. 44-46), se puede decir que su tema es la Iglesia a través de su historia y a la luz de su teología⁶. El análisis que el autor hace de las diversas actitudes posibles ante una Iglesia compuesta de hombres (pp. 22-33) es exhaustivo: en todo momento, una expresión corrige a la otra, de modo que el pensamiento del autor se mantiene en constante *equilibrio dinámico* entre todos los extremismos⁷. Pero lo más notable del autor —y lo que explica lo exhaustivo de sus análisis— es la actitud de constante *discreción*, o *caritas discreta*, como diría San Ignacio⁸ ante los problemas de la Iglesia: por ejemplo, cuando trata de la *crítica* que puede y debe ejercerse en la Iglesia (pp. 53-59), donde parte de un principio eclesial muy caro a San Ignacio, y que éste expresó en el mismo título de sus *Reglas para sentir en la Iglesia*⁹, y que va unido al principio de la caridad. En fin, una obra digna de nuestro tiempo, sólidamente fundada en la tradición y en los mejores estudios contemporáneos (con abundante y selecta bibliografía, en oportunas notas), y en la que, decíamos pocas líneas más arriba, llama la atención la *caridad y discreción* con que ha sido escrita. De modo que el mismo autor nos da ejemplo de cómo se debe cumplir en todo momento el principio fundamental de la *verdadera reforma* —que es una renovación— de la Iglesia: toda reforma o renovación en la Iglesia, debe hacerse con discreción, y bajo la guía del buen espíritu, porque la

⁶ Y aún de una sana filosofía cristiana de la sociedad: por ejemplo, cuando, a propósito del gobierno de la Iglesia —en la cuestión espinosa del papado y el episcopado— recurre al principio de subsidiaridad (pp. 174 ss.), remitiéndose para ello al estudio de W. Bertrams, *Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche*, Stim. der Zeit, 160 (1957), pp. 252-267. Nosotros además agregaríamos —confirmando este planteo sociológico con un argumento de la historia de la espiritualidad— que el modo de gobierno religioso de S. Ignacio está también regido por este principio de subsidiaridad: el Superior debe siempre contar con sus oficiales subordinados; y, sin desmedro del principio de autoridad, debe dejar que los subordinados —ministros, etc.— se encarguen de la ejecución, no haciendo nunca el Superior en persona, lo que puede hacer un subordinado (cfr. J. Lewis, *Le gouvernement spirituel*, Desclée, Bruges, 1961, pp. 81-85).

⁷ Lo que dice de la *Iglesia de los pecadores* (pp. 33-44) nos recuerda su original interpretación del principio luterano *simul iustus et peccator*, que el autor había expuesto en su obra fundamental *Rechtfertigung* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957, pp. 240-242, con abundante y selecta bibliografía sobre el tema, desde el punto de vista católico).

⁸ Véase H. Rahner, *S. Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Santander, 1956, pp. 31-32 (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 32-36).

⁹ De las tres versiones del libro de los Ejercicios, sólo una dice *Regulas ad sentiendum cum Ecclesia*, mientras las demás dicen *Reglas del sentido verdadero que se debe tener en la Iglesia* (cfr. P. Leturia, *Estudios ignacianos*, II, pp. 153-154, con la nota sobre los dos modos de expresarse: *cum Ecclesia*, y *en la Iglesia*).

discreción —o como San Ignacio diría, discernimiento— espiritual no sólo es esencial en la vida privada del cristianismo¹⁰, sino también en la vida pública de la Iglesia. Y por eso nosotros creemos que el mismo buen espíritu que inspiró a Juan XXIII la convocación del Concilio Vaticano II¹¹, lo conducirá a buen fin.

El mismo H. Küng, en una obra posterior —respecto de la primera edición alemana de la que acabamos de comentar—, titulada *Estructuras de la Iglesia*¹², ha retomado el tema del concilio para hacerlo objeto de una teología estrictamente dicha. Lo que hemos dicho del estilo del autor, al comentar su obra anterior —más pastoral—, lo que podríamos repetir y con creces de ésta —más especulativa—. Por eso nos vamos a limitar, para no repetirnos, a subrayar algunos aspectos de esta nueva obra. Como lo hacía esperar la colección a la que pertenece, *Quaestiones disputatae* (dirigida por K. Rahner) de la que forma parte, esta obra es de avanzada dentro de la teología de la Iglesia, y lleva el sello de la audacia¹³, que implica hacer, en voz alta, teología sobre un tema acerca del cual hay ya una abundante literatura canónica (*capítulo primero*, notas 1 y 3), e histórica (*ibidem*, notas 2 y 4); pero que, desde el punto de vista teológico estrictamente tal, poco se ha hecho (*ibidem*, nota 12). El punto de partida

¹⁰ Casiano relata, en sus *Colaciones*, que se habían reunido los ancianos de la Tebaida alrededor de S. Antonio, maestro indiscutido de la vida espiritual de su tiempo. La reunión se había prolongado durante toda la noche, y un tema único había ocupado a los presentes: cuál era la virtud cuya observancia conducía al monje, a buen paso y con seguridad, a la perfección. Cada uno de los ancianos había ido indicando una: el ayuno y la vigilia, la renuncia de todo, la soledad, la caridad y hospitalidad, etc. El último de todos, S. Antonio había tomado la palabra para decirles: "Todo lo que habéis dicho es necesario, y útil para los que temen a Dios... pero la pérdida de muchos de los nuestros nos impide el darle —a cualquiera de esas virtudes— la primacía. Porque muchos —que practicaron todas esas virtudes— ...terminaron miserablemente. Por tanto, para conocer cuál sea la virtud más importante, nos basta averiguar la causa de tanta ruina y decepción: en todos ellos, donde abundaban todas esas virtudes, sólo faltó la *discreción*, y solo su falta no permitió que terminaran bien..." (cfr. Casiano, *Colatio II Abbatís Moisi, de discretione*, cap. 2).

¹¹ Es el testimonio del mismo Papa: "Mientras nos entregábamos humildemente a la oración, escuchamos, en la intimidad y simplicidad de nuestro espíritu, una invitación divina a reunir un concilio ecuménico" (AAS., 1960, pp. 183 y 194): como se ve, una inspiración bien determinada, acompañada de las señales del buen espíritu (cfr. G. Huber, *Hacia el concilio*, Dinor, San Sebastián, 1961, pp. 19 ss.).

¹² H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Herder, Freiburg, 1962, 356 págs.

¹³ Audacia que tiene mucho de la *parresía* —de la cual es un modelo S. Pablo—, término con el cual los clásicos de la espiritualidad —siguiendo la manera de hablar bíblica— caracterizaban la actitud de quien, sintiéndose poseedores de un mensaje que habían recibido en íntima comunicación familiar con Dios, salían en público a comunicarlo. Véase lo que más adelante, en un boletín de espiritualidad sacerdotal, diremos de esta virtud, como propia del sacerdote (y, por tanto, también del teólogo).

de esta teología no puede ser —como lo explica muy bien el autor en el capítulo primero (pp. 11-18)— ni el derecho canónico actual sobre el concilio, ni la historia de los concilios pasados; sino que debe ser —y ésta es la intuición teológica del autor¹⁴— la Iglesia concebida como *concilio ecuménico convocado por Dios* (capítulo segundo), y respecto del cual el concilio convocado por los hombres es sólo —pero realmente— representación (capítulo tercero). Sobre esta base, que el autor expone en relativamente pocas páginas (pp. 11-35), desarrolla luego su tratado teológico del concilio —primera tentativa, que sólo quiere servir de base para una discusión ulterior—, densa de ideas (si tuviera índice temático, se advertiría mejor), escrita en diálogo constante con el protestantismo —que el autor conoce en sus fuentes—, bien documentada en cualquiera de los aspectos fundamentales del tema (sobre todo en el teológico, el histórico y el canónico), y cuyas partes fundamentales serían: 1. intuición de base que, como dijimos, es una concepción novedosa de la Iglesia, como *Concilio Ecuménico convocado por Dios*, que aquí se estudia en relación con la concepción clásica de la Iglesia como Una, Católica, Santa y Apostólica (capítulos I al IV); 2. *relaciones fundamentales* del Concilio con los laicos (cap. V), las instituciones eclesiásticas (cap. 6), y el papado (cap. 6, completado con el cap. 8 sobre su infalibilidad). El autor, al comienzo, dice que, para los eclesiólogos, el Concilio Ecuménico es como un prisma que, al refractar la esencia luminosa de la Iglesia hace que se hagan visibles sus riquezas (p. 11); y su libro, denso de ideas teológicas sobre la Iglesia a propósito del Concilio, es la mejor prueba de su acerto.

La obra de P. Touilleux, *Reflexiones sobre el misterio de la Iglesia*¹⁵, como parte que es de una colección de pastoral y catequesis, es una presentación muy didáctica del misterio de la Iglesia desde un doble punto de vista: el de la naturaleza social del hombre, y el de la buena nueva de la gracia. Y por eso las dos partes en que se divide: una introducción general, que es a la vez un ensayo de antropología social (cap. 1), y un resumen de la economía de la salvación (cap. 2); y luego el cuerpo de la reflexión sobre el misterio de la Iglesia, que abarca un estudio global de sus estructuras (en sus líneas esenciales, y en su historia) como cuerpo místico de Cristo (cap. 1); y un estudio particular de sus funciones (jerárquica, magisterial y apostólica), y de sus relaciones con las comunida-

¹⁴ Esta intuición nos parece ser la de Rahner —director de la colección de la cual esta obra forma parte—, tal cual ella se manifiesta, por ejemplo, en *Das Dynamische in der Kirche* cuando hace teología del discernimiento de espíritus en la Iglesia (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 256-262), o en la obra colectiva *Die Pfarre* (cap. 3, edición castellana, pp. 37-52; cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 425-426), cuando hace teología de la parroquialidad de la Iglesia.

¹⁵ P. Touilleux, *Réflexion sur le mystère de l'Eglise*, Desclée, Tournai, 1962, 220 págs.

des humanas y con el estado (cap. 2). Cada uno de estos capítulos está redactado de manera que su lectura resulta siempre clara, bien dividido en párrafos, y con frecuentes introducciones breves y resúmenes: una obra pues didáctica, que prestará buenos servicios a la pastoral actual de la Iglesia. De toda la obra, sólo nos permitiremos llamar la atención del lector sobre la concepción del apostolado (pp. 177-199), que es un desarrollo de la definición antropológica de la función similar en una comunidad humana (p. 62), pero que subraya fuertemente la peculiaridad sobrenatural de tal función de la Iglesia.

Ya comentamos elogiosamente el original alemán de J. Ratzinger, *Fraternidad cristiana* (cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 128-129); y lo justo de nuestro elogio se ve confirmado por su traducción al francés, bajo el título de *Hermanos en Cristo*¹⁶: traducción inteligente (véase la nota 1, de la página 61, añadida por los traductores, y que es significativa del cuidado puesto por los mismos por adaptar, al propio ambiente intelectual, el lenguaje del original). La reflexión del autor, es una reflexión teológica personal, verdadero *midrash* (en el sentido espiritual del término, cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544) sobre los datos de la Escritura y tradición, pero más allá de sus palabras, y en busca de una respuesta del Espíritu al problema de la separación que existe entre hermanos en Cristo. Desearíamos pues su traducción al castellano.

*San Agustín: La vida religiosa*¹⁷, es el título de la antología agustiniana que O. Karrer, precedida, en esta traducción castellana, de un breve estudio de Capánaga que ayudará sin duda a aprovechar mejor de su inteligente traducción. Aunque por su título parece exceder el tema de este boletín sobre la teología y la pastoral de la Iglesia, sin embargo, de las dos ideas alrededor de las cuales el autor de la selección ha presentado los textos agustinianos, el segundo, titulado *Comunidad* (el primero es Dios y el alma) tiene una intención eclesial evidente: véase, en la presentación que el mismo Karrer hace de la personalidad de S. Agustín, el párrafo que dedica al *reino de Dios* que es la Iglesia (pp. 99-110), como segundo pilar de la vida religiosa de S. Agustín (siendo el primero, Dios), y que también lo es de la personalidad intelectual de O. Karrer¹⁸. En esta selección de S. Agustín, se trasluce pues su autor: véase por ejemplo el párrafo dedicado a los separados (pp. 351-359), cuyas ideas sin duda traslucen el motivo de muchas de sus investigaciones (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 443-445). Digamos para terminar que nos ha gustado su traducción

¹⁶ J. Ratzinger, *Frères dans le Christ*, Du Cerf, Paris, 1962, 113 págs.

¹⁷ O. Karrer, *San Agustín: la vida religiosa*, Librería Editorial Augustinus, 1962, 423 págs.

¹⁸ Recuértese la antología, similar a ésta y del mismo Karrer, titulada *Newman, Die Kirche* (1945-1946), de la que un crítico dijo que, más que hacernos conocer a Newman, pretendía hacernos conocer a la Iglesia (cfr. RSPT, 33 [1949], p. 244).

al castellano, digna del conocimiento que de estos temas tiene Capánaga.

Bajo la dirección de W. A. Visser't Hooft, se publica la relación de la *Tercera Asamblea* (Nueva Delhi, 1961) del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias¹⁹: contiene los debates y trabajos de dicha Asamblea, y una crónica cotidiana (pp. 7-55). En apéndice, una serie de documentos interesantes. Las revistas especializadas católicas se hicieron eco, a su tiempo, de esta magna Asamblea cuyo tema fue *Jesucristo, luz del mundo*, subdividido en tres: *Testimonios*, *Servicios*, *Unidad*, con temas más particulares que se pueden apreciar en el índice selecto —alfabético— que cierra la publicación (pp. 409-412). En general, es notable el lugar que se hizo a las cuestiones económicas, sociales y políticas. En lo estrictamente religioso, llamamos la atención sobre todo lo que se refiere a la *base doctrinal* sobre la cual se apoya el Consejo Ecu­ménico de las Iglesias (pp. 147-155), pues implica un progreso doctrinal apreciable. Este progreso, manifestado en los retoques de la base doctrinal anterior, junto con el intento de una definición de la unidad que se busca, y el hecho de que se agregara la Iglesia Ortodoxa de Moscú, son los aspectos más interesantes de esta asamblea de Nueva Delhi y lo que da importancia a sus Actas²⁰.

El *Manual para la Historia de la Iglesia*, de J. Fuchs²¹, es el complemento pedagógico del libro de texto de la historia de la Iglesia católica, en uso en las catequesis de las escuelas bávaras (de 14 a 16 años), que se ha extendido a otras diócesis alemanas, comprobando así el acierto de la idea de hacer, de la historia de la Iglesia, un instrumento pastoral: mientras el *texto de historia* se ha editado en doble edición (una para Baviera y otra —con un apéndice especial— para las demás diócesis que desearan adoptarlo), el *Manual* que comentamos es común a ambas ediciones. El material histórico es más amplio del que un catequista puede asimilar en un año; y esto significa que es necesario escoger: y es lo que trata de ayudar a hacer el *Manual*. Pero además de escoger, debe el catequista aprovechar su clase de historia dentro del tema fundamental de la catequesis de hoy, que es la *historia de salvación*: y ésta es una de las características más notables del nuevo texto de historia de la Iglesia (respecto a la edición antigua, de Appel), y que el autor del *Manual* ha tenido más en cuenta. Otro aspecto interesante de esta actual pastoral de la Iglesia, es la sinceridad con que se reconocen sus debilidades y se le hace su crítica (p. 10): véase lo que más arriba decíamos, a propósito de la obra que

¹⁹ *Nouvelle-Delhi, 1961: Conseil Oecumenique des Eglises*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1962, 415 págs.

²⁰ La nueva base doctrinal, comparada con la anterior, resulta más escriturística y más trinitaria, y con una acentuación de la gratuidad de la revelación y de la fe (cfr. S. Eiletz, *Las etapas del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias*, Estudios, n. 536, agosto de 1962, pp. 445-453).

²¹ J. Fuchs, *Handbuch zur Kirchengeschichte*, Kösel, München, 1962, 361 págs.

comentábamos de H. Küng, titulada *El Concilio y la unión de los cristianos*, en el capítulo especial que este autor dedica a tal crítica y a su espíritu. En una advertencia preliminar, Fuchs hace las indicaciones fundamentales para el uso de su *Manual* (pp. 11-16); y cierra su obra con un *plan anual* de enseñanza (pp. 337-339), un índice de citas escriturísticas, una *bibliografía práctica* para el catequista, y un *índice temático* que puede facilitar al catequista el interiorizarse rápidamente en ciertos temas fundamentales. Obra pues, sólida y práctica²², digno exponente del actual desarrollo de la catequesis alemana, y digna de ser traducida a nuestra lengua.

La obra de J. Lortz, *Historia de la Iglesia*²³, diríamos que es una obra típica de la actual pastoral de la Iglesia: por eso consideramos un acierto de la editorial —que no es el primero, ni será el último— al haberse encargado de su traducción, hecha sobre la vigésima edición original alemana. Sobre la personalidad de su autor, algo hemos dicho en otra ocasión, a propósito del homenaje que se le ofreció con ocasión de su 70º aniversario (cfr. Ciencia y Fe, [1960], p. 445). En cuanto a la obra que ahora comentamos, su originalidad radica en el punto de vista de toda la exposición de la vida de la Iglesia, que es el de la historia de las ideas. Diríamos pues que la obra de Lortz es doble: por una parte, captar el *ambiente ideológico del mundo*; y, por la otra, la *vida interior* de la Iglesia en ese mundo; pero, en ambos casos, como historiador y no como dogmático o apologista. Y, para apreciarlo, véase, en la introducción, lo que nos dice de su concepto de la historia de la Iglesia (pp. 17-20), y de su división, sobre todo en cuanto a su ausencia (pp. 21-22): estas densas páginas nos dejan entrever el panorama teológico de la historia de la Iglesia que el autor irá detallando a lo largo de toda la obra; y por eso es un acierto que esta obra se cierre con un índice ideológico, excelente instrumento de trabajo, dentro de la perspectiva del autor (pp. 659-716). Una observación útil para la lectura de la obra: para sacar una idea exacta de lo que el autor quiere decir, hay que seguir sus propias referencias; o sea, tener en cuenta que es el conjunto de sus afirmaciones lo que expresa el punto de vista total del autor y no una frase aislada. Por ejemplo, si se leyera el párrafo dedicado a los *Ejercicios Espirituales* (p. 465), sin tener en cuenta un párrafo ulterior (p. 4457), se sacaría una idea demasiado naturalista de los mismos; y no se apreciaría todo

²² Véase, por ejemplo, la practicidad de la presentación esquemática de los *Ejercicios Espirituales*, como parte del párrafo dedicado a *S. Ignacio de Loyola*: el autor aprovecha para indicar una preparación progresiva del niño —mediante retiros— para que llegue, a su tiempo, a hacer los *Ejercicios* como se debe, es decir, en completa soledad (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 195).

²³ J. Lortz, *Historia de la Iglesia* (desde la perspectiva de la historia de las ideas), Guadarrama, Madrid, 1962, 739 págs.

lo que significa el que sean *espirituales* (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 536-537), y que el autor expresa adecuadamente en este último párrafo — y no en los precedentes— al decir que “el fundamento... y la construcción de los Ejercicios se van desplegando al hilo del dogma histórico (o teología de la historia) que se presenta en forma concreta e intuitiva en el pecado original, en la vida de Jesús, y en su lucha contra la persona de Satanás” (p. 458). Y todo lo que el autor dice de la *política* como “nervio vital más íntimo de la Compañía de Jesús” (p. 456), sólo tiene sentido exacto a la luz de la misma concepción espiritual según la cual, como decía San Pablo, (Efesios 6, 12), “no es nuestra lucha —o política— contra hombres de carne y hueso, sino contra espíritus...” (cfr. Ciencia y Fe, XII-46 [1956], pp. 49-51, 53-56).

La obra de G. Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*²⁴, es el resultado de muchos años de trabajo. Nada hay en ella que huela a improvisación o repentismo, de que adolecen tantas publicaciones de nuestra tierra: aunque no se dijera en el colofón de esta obra que su autor la comenzó a componer en 1915, bastaría rojearla un tanto para colegir que ha sido, durante años y años, que la había venido trabajando. Si la enorme bibliografía, que consigna el Padre Furlong al final de este libro (pp. 755-774), ha sido conocida y aprovechada por él, eso sólo nos bastaría para formarnos un alto concepto de la naturaleza de esta obra; pero, a juzgar por las abundantes citas que hace a través de la obra, no ha sido tanto la documentación édita cuanto la inédita, vista y aprovechada por el autor en los archivos de Simancas, Sevilla y Madrid, y en los de Río de Janeiro y Buenos Aires, la que más le ha ayudado para componer los 68 capítulos de que consta esta monografía. Esos capítulos están repartidos en once secciones: 1-6, *Antecedentes de las Reducciones* (pp. 17-90); 7-18, *Establecimiento de las Reducciones* (pp. 19-181); 19-24, *Disposición externa de los Pueblos* (pp. 181-262); 25-29, *Organización interna de los Pueblos* (263-304); 30-34, *Los misioneros de Guaraníes* (pp. 305-356); 35-40, *Situación Jurídica de las Reducciones* (pp. 357-396); 41-47, *La economía misionera* (pp. 397-448); *La educación misionera: artes, ciencias* (pp. 449-620); 58-68: *Sucesos de repercusión externa* (pp. 621-736).

Si comparamos esta publicación con la de igual tema y de análogas dimensiones, publicada por el benemérito Padre Hernández, en 1913, *Organización social de las Doctrinas Guaraníes*, se ve que no son paralelas, ya que predomina en Hernández la historia externa de las famosas Reducciones, mientras que en Furlong prima la *vida interna*. Para Furlong, los Pueblos de Guaraníes formaban un mundo aparte, y sólo periféricamente les rozaron algunos sucesos ajenos a ellos. No es que estuvieran totalmente e intencionalmente aislados, sino por estar geográficamente tan ale-

²⁴ G. Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires, 1962, 790 págs. (a dos columnas y con ilustraciones).

jados de los grandes centros de población hispana, como por abastecerse a sí mismos sobradamente. Hermosamente escribe Furlong, en el Epílogo con que cierra el denso volumen: "Tal fue en nuestro leal entender el génesis, la organización, el desarrollo y el fin de las Reducciones Guaraníticas... Hubo, claro está, en ellas fallas sensibles y limitaciones penosas y hubo en la existencia de esos treinta pueblos sus altos y sus bajos, como acaece en toda obra humana, que perdura al través de centurias, pero fue un experimento sin igual en la historia de la humanidad, e índice de lo que es capaz de obtener el hombre en la línea de la felicidad, cuando pone a ese fin los medios conducentes: la fe en Dios, la mutua caridad, la vida ordenada, el trabajo apreciado y amado. Sin las halaracas y las panaceas que tantos pseudo-redentores han ofrecido estérilmente a la humanidad, los Jesuitas rioplatenses obtuvieron, y con creces, cuanto aquellos amadores de la misma habían soñado. Gracias al hecho de respetar seria, sincera e inteligentemente la libertad del indio, y valiéndose de los medios humanos, honestos y nobles, muy en especial el de la música adecuada y del trabajo amado, menos de cien sacerdotes, repartidos en treinta pueblos, pudieron gobernar sin tropiezo alguno, antes con facilidad y felicidad, a cien mil indígenas, quienes en todo momento se consideraron felices y aun felicísimos, bajo ese régimen de orden, de disciplina y de amor. Si con anterioridad a 1810 estas regiones de América eran conocidas por parte de los hombres pensantes de la Europa, ello se debió a las Reducciones Guaraníticas, y nada como esa extraordinaria hazaña, realizada en el Río de la Plata, llegó a dar nombre a lo que es en la actualidad la República Argentina y el Paraguay. Si hoy son elementos materiales de exportación: nuestro trigo, nuestras carnes y nuestras lanas, lo que hace que nuestro país sea conocido y apreciado, otrora era algo incomparablemente más noble: las treinta Comunidades con un total de cien mil indios, que eran y se sentían felices, y con una felicidad que les esponjaba el espíritu y los llevaba conjuntamente con la vida espiritual, a sobrellevar con resignación las miserias, las enfermedades y aun la muerte, inevitables en todos los mortales. En las Reducciones de Guaraníes no se realizaron los ensueños humanitarios de Platón, de Moore, de Sidney, de Campanella, sino que esas utopías fueron, en gran forma, superadas, y, lo que es más portentoso, ello se hizo no a base de algún elemento humano de lengua tradición cultural, sino con salvajes, recién salidos de las selvas o con los inmediatos descendientes de los mismos. Quienes libres de preconceitos y exentos de apasionamientos se han percatado íntimamente de lo que fueron las Reducciones de Guaraníes, existentes otrora en lo que es hoy la Provincia Argentina de Misiónes y regiones vecinas, se han visto forzados a confesar, como nosotros confesamos, que su historia constituye una de las más bellas páginas, no tan solo en los anales de la historia rioplatense, pero aun en los de la historia universal". Hasta aquí Furlong: lo hemos querido citar tan ampliamente, para justificar la inclusión de su obra entre

las dedicadas a la *historia* y a la *pastoral* de la Iglesia, por ser una síntesis de ambas ideas, a demostrar, con hechos, el valor de una *obra de Iglesia* que la Compañía de Jesús realizó entre nosotros hace siglos.

En estilo llano y preciso, y con un método simple y sencillo, el autor nos presenta un *film* lleno de colorido y de belleza, con hechos tan abundantes como elocuentes, que el lector se siente atraído por la lectura de estas páginas y si unas veces tal vez se sonría ante expresiones entusiasmadas que fluyen espontáneas de la pluma del autor, otras no puede sino fruncir el ceño ante la exposición que hace, con pluma candente, contra los asertos tan pintorescamente disparatados de escritores como Blas Garay, Enrique de Gandía y Leopoldo Lugones, cuyos escritos, a juicio de Furlong, no pasan de ser pésimas caricaturas, sin adarme de seriedad científica. Por que bravío es, a las veces, el lenguaje de que se vale el autor al calificar ciertos asertos de los que han errado, o con evidente apasionamiento han escrito en contra de las Reducciones, y sería bueno distinguir en estos casos entre el pecado y el pecador, fustigando a aquél, pero respetando a éste, lo que no siempre hace el autor. A esta falla, hemos de agregar otra de técnica, ya que no siempre las notas colocadas al final del volumen corresponden a las citas que se hacen en los diversos capítulos. Evidentemente en algunos de éstos, respecto a las dichas notas, ha habido un *quid pro quo* lamentable. Pero estas y otras fallas nada dicen en el *mare magnum* de una obra de esta extensión y de esta excelencia, trabajada con tanto tesón, escrita con tanto conocimiento, e impresa con discreta elegancia y buen gusto; aún más, ilustrada con cerca de quinientas láminas. Estas son tantas, y son tan novedosas, que no sería extremo decir que esta obra es doble: es una historia amplísima y es un magnífico álbum. A todas estas excelencias todavía hay que agregar otras de menor cuantía: las abundantes notas, aunque con las fallas indicadas (pp. 737-754), la profusa bibliografía (pp. 755-774) y el excelente índice de personas y materias (pp. 775-786). Y como si todo esto fuera poco, el compacto volumen está elegantemente encuadernado en sencillo cartóné. Si el tema de las Reducciones Guaraníticas estaba hasta ayer huérfano (ya que el libro de Hernández, impreso en Europa, tuvo poca divulgación entre nosotros), hoy tiene un patrono decidido y generoso, que sabrá salir al encuentro de quienes, por ignorancia o por mala fe, se atreven a repetir especies tan falsas como malévolas, como las acuñadas por los Azara, los Blas Garay y los Lugones.

En ocasiones anteriores, nos ocupamos de otros volúmenes de la valiosa obra, *Historia del catolicismo en Francia*, escrita en colaboración por Latreille, Palanque y Delaruelle (cfr. CyF, 16 [1960], pp. 326-327). Para el último tomo, sobre el *Período contemporáneo*²⁵, Latreille ha encargado

²⁵ A. Latreille, J.-R. Palanque, E. Delaruelle, R. Rémond, *Histoire du Catholicisme en France*, III: *La période contemporaine*, Spes, Paris, 1962, 693 págs.

al Profesor René Rémond el libro último que trata de las transformaciones realizadas durante los pontificados de Pío XI y Pío XII, ya que la actuación del Profesor Rémond en los movimientos de Acción Católica, y sus estudios y publicaciones sobre los movimientos políticos y religiosos contemporáneos, le daban especial autoridad. En los seis libros anteriores, Latreille nos presenta con maestría el apasionante cuadro de las vicisitudes de la Iglesia en Francia, desde el desastre de la Monarquía absoluta, hasta nuestros días. Dificilmente se encontrará una nación que en menos de dos siglos haya visto vivir a la Iglesia en condiciones tan variadas y en alternativas tan difíciles: situación de privilegio con los Borbones; vida de catacumbas y martirio durante la Revolución; tentativas oficiales de cisma; protección e intromisión bajo Napoleón; auge y vigorosa expansión de sus obras en la Restauración; lucha enconada, dentro de la legalidad, al promediar el siglo XIX; laicización violenta desde fines del siglo hasta la guerra del 14; recuperación gloriosa como resultado de la guerra; des-cristianización y tremendas crisis internas, entre las dos guerras; prueba del colaboracionismo; vigoroso avance en lo oficial y político en los últimos veinte años. La obra, escrita con amor, y enriquecida, al final de cada capítulo con rica biografía, contiene lecciones muy útiles, especialmente para los católicos que en nuestros días asisten, en sus respectivos países, al drama de la Iglesia que pasa por algunas de las vicisitudes aquí descritas.

Presentamos ahora otros dos volúmenes que nos llegan de la *Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas de Bruselas* (FERES y CSRS), y que ya presentáramos a nuestros lectores (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1862], pp. 115-116), y que recibieran una acogida muy favorable, al punto de llegar a afirmarse que, cuando se encuentren publicadas por completo las colecciones anunciadas, no se podrá recurrir ya al lugar común —por lo demás angustiosamente real— de la carencia de bibliografía socio-religiosa detallada de latinoamérica. De su colección, titulada *Estudios Socio-religiosos*, a cargo de I. Alonso, M. Luzardo, G. Garrido, J. Oriol, se publica *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*²⁶, ateniéndose a un esquema similar a otro estudio anterior sobre la Iglesia en Colombia y que ya reseñáramos (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 168-169). Aborda ambos países por separado, ofreciendo un análisis de sus componentes sociales y eclesíásticos, estudiados desde un punto de vista exclusivamente cuantitativo. La bien diagramada presentación de la obra, como sus numerosos gráficos y claros mapas, además de la bibliografía utilizada y sus anexos estadísticos, presentan un material de excelente calidad, que ofrecerá sin duda una ayuda insustituible a toda acción pastoral que quiera aprovechar de modo racional y

²⁶ *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*, Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano-americana, Madrid, 1962, 201 págs.

metódico sus fuerzas en estos dos países, tan necesitados de una eficiente acción misionera en todos sus ámbitos.

El otro volumen, perteneciente a la misma colección, estuvo al cuidado de O. Domínguez, bajo el título de *El campesino chileno y la acción católica rural*²⁷. Luego de una enumeración de la situación económica agraria, y de describir, con abundancia de datos y estadísticas, la estratificación de la población rural chilena (la tierra, el hombre, la reforma agraria), presenta el trabajo realizado en estos medios agrícolas hasta el presente por la Acción Católica Rural y el Instituto de Educación Rural; como anexos, reproduce finalmente los estatutos, programas de cursos de capacitación, tanto para pobladores rurales como para delegados sindicales. Cierra el libro una breve bibliografía (completa en su exigüidad), donde la mención de organismos internacionales de fomento sociocultural, presentados aquí como a través del trabajo, constituyen un ejemplo muy oportuno de la eficaz acción que pueden realizar organizaciones privadas, como las que estudia aquí Domínguez, conjuntamente con otras de carácter internacional.

La obra de I. Rosier, *En busca de la ausencia de Dios*²⁸, es la primera parte de la traducción al castellano, cuyo anticipo abreviado había sido la obra publicada por el mismo autor bajo el título de *Ovejas sin pastor* (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], p. 310). Advertimos que ambos títulos son complementarios, porque mientras el primero subrayaría el hecho de descristianización (para el autor, aparente, o mejor transitoria) de las masas, el segundo título indicaría su causa, que no se hallaría tanto en la masa cuanto en la Iglesia²⁹. La interpretación que Rosier nos hace de la *descristianización de las masas*, nos recuerda la interpretación que Reding ha hecho del *ateísmo marxista* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 351-352), y por eso nos parece natural que sea atacada, y aún más que la de Reding, porque mientras éste aplicaba su teoría a un hecho del pasado y lo trataba según todas las reglas del método histórico-crítico, Rosier se fija en un hecho presente —en el que todos, como miembros de la Igle-

²⁷ O. Domínguez, *El campesino chileno y la acción católica rural*, *ibid.*, 88 págs.

²⁸ I. Rosier, *En busca de la ausencia de Dios*, Lohle, Buenos Aires, 1962, 327 págs.

²⁹ Y esta es la razón por la cual comentamos el libro de Rosier dentro de un boletín de *pastoral de la Iglesia*. Hemos leído, casi a la vez que pensábamos la nuestra, otras críticas locales: y hemos podido comprobar como dos actitudes extremas, que responderían a dos mentalidades, con las cuales debió sin duda contar el autor cuando concibió su obra. Una es la *mentalidad de un sociólogo de profesión* (cfr. Estudios, n. 536, agosto de 1962, p. 454 ss.), que se siente aludido y, hasta cierto punto, descuidado por Rosier; y la otra es la *mentalidad del hombre de la calle* —el *uomo qualunque*, del que hablaba un contemporáneo, cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 272-273— que se siente interpretado vitalmente por Rosier (cfr. Señales, 12 [1962], n. 136, pp. 54-55).

sia, estamos comprometidos y nos podemos sentir aludidos por su crítica—, y lo hace en términos, pero no con método científico³⁰. En cuanto al método científico de la sociología religiosa, al que alude Rosier más de una vez en su obra, creemos que él (más por temperamento que por estudio) ha visto el peligro de *aparente objetividad* que tal método se atribuye³¹; pero nos parece que (también más por temperamento que por estudio) se ha ido hac'a el otro extremo y, por justificar demasiado a la masa, critica demasiado a la Iglesia³².

La obra de P. Rostenne, *Dios y el César*³³, es un ensayo de filosofía de la civilización occidental, desde el punto de vista de la relación existente entre el cristianismo y dicha civilización. No hay duda de que la presencia de Cristo en la Historia ha dividido la labor de la civilización en dos grandes actividades: *antes de Cristo*, era necesario que la naturaleza herida del hombre fuera defendida de la corrupción completa. La creación debía ser conservada y protegida. *Después de Cristo*, el papel de la civilización consiste ante todo en elevar el destino humano hasta el plano del no y el sí decisivos ante la presencia del mismo Cristo en la historia y en cada uno de los hombres. Nos encontramos así en la perspectiva de la creación transfigurada. Pero la Iglesia no puede subsistir a las civilizaciones, obras humanas, como una civilización más. Y éste es el problema que se les planteó a los primeros cristianos al no concretarse la Parusia y el Juicio Final: la relación Iglesia-civilización. De esta relación, dos grandes soluciones se han dado: la de la Edad Media y la moderna. La primera no hizo más que entregar a la política una misión que no podía ser la suya; y, por lo mismo, dio a entender que lo absoluto comienza en lo político, y que a la política le corresponde asimismo el fin último de la humanidad. La reacción que significa la segunda solución, va a colocar el énfasis en lo natural, para que a través suyo se obtenga el predominio de lo político, pero éste con características de absoluto. Esta solución es la que culmina en el ateísmo naturalista y racional de los dos últimos

³⁰ Además, mientras Reding hablaba de un *aparente ateísmo* del marxismo, Rosier se atreve a hablar de un *latente cristianismo* —¡no meramente teísmo!— y esto es más difícil de probar.

³¹ La ciencia o *teoría moderna de la naturaleza* ya ha renunciado voluntariamente a esa objetividad, de la que se preciaba tanto la ciencia clásica (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 220-222; 18 [1962], pp. 96-98); mientras que la *ciencia moderna del hombre* —sociología, psicología experimental, etc.— hace todavía demasiado alarde de objetividad.

³² Como decíamos más arriba, a propósito de la obra de H. Küng, nadie niega que se pueda criticar a la Iglesia; pero ha de ser una crítica en la Iglesia: es decir, no se la criticará bien si se sale de su ambiente —y se inmerge uno, por así decirlo, en un ambiente por desgracia ajeno a ella, como es cierto ambiente obrero—; ni se la critica bien si uno se deja llevar del corazón, en lugar de dejarse guiar por el Espíritu.

³³ P. Rostenne, *Dieu et César, Philosophie de la civilisation occidentale*, Nauwelaerts, Louvain, 1962, 212 págs.

siglos. Lo principal del libro se refiere entonces a qué consecuencias pueden sacarse del doble fracaso que se ha producido hasta ahora en ese contacto Iglesia-civilización. Ante todo, este fracaso se ha producido en el hombre mismo: el cristiano medieval hizo fracasar la cristiandad, como el ateo moderno mina la civilización atea. La lección que se desprende de la cristiandad del Medioevo es que el ideal de cristiandad no puede existir sino bajo la forma de una incesante actividad creadora del ideal; porque una vez fijado el ideal en instituciones terrenas, siempre estará por debajo de ese mismo ideal y será necesario deshacer las instituciones que en un primer momento aparecían como su encarnación. El autor explica entonces las mismas reacciones del ateísmo moderno como una reacción contra un falso espíritu religioso, y dedica el final de su obra a señalar cuáles son los deberes actuales de todos aquellos que quieren construir una nueva civilización que pueda llamarse asimismo una civilización de tinte cristiano. Una de las dificultades mayores a esta posibilidad la encuentra el autor en la psicología del miedo, es decir, la actitud de muchas personas que no desean llegar hasta el fin de sus convicciones. Pero, al mismo tiempo, Paul Rostenne señala que solamente un cristianismo más plenamente *católico*, y misionero, deseoso de crear comunidades, podrá ciertamente devolverle al mundo un poco de esperanza y de posibilidad de realización. Este trabajo de un gran pensador puede aclarar muchas de las dificultades con que nuestra juventud católica de la segunda mitad del siglo XX choca en sus deseos de una mayor perfección, y de comprensión del papel de la Iglesia en el mundo. Escrita en un estilo ágil y sin recargos de erudición, facilita al pensamiento del lector prolongar las infinitas sugerencias de un hombre que como Rostenne reflexiona con gran profundidad sobre los problemas del mundo moderno.

La obra de G. Kranz, *Literatura cristiana de Europa*³⁴, presenta por primera vez una visión extensa de la misma, comprendiendo los países correspondientes a la *Iglesia Católica*, *Confesiones Protestantes* e *Iglesia Ortodoxa Rusa*. El trabajo abarca desde el 1500 hasta 1960, e incluye los pensadores y poetas que, con espíritu cristiano, han escrito sobre los temas de *Dios*, *vida humana* y *mundo*. Dos propiedades se han tenido en cuenta en la selección: la *universalidad* de los autores, que les permite trascender las barreras del propio idioma y los círculos de las comunidades a las cuales pertenecían, o sea, autores pertenecientes al patrimonio de la literatura universal; y el hecho que no hayan sido *cristianos* sólo como hombres, sino *como escritores*, lo cual se manifiesta en el trasfondo y mentalidad con que han sido escritas sus obras (esto explica por qué ciertos escritores, darmaturgos, etc. de fama internacional, a pesar de haber sido cristianos, no aparecen en esta selección). La obra resulta como

³⁴ G. Kranz, *Europas christliche Literatur, 1500-1960*, Pattloch, Aschaffenburg, 1961, 637 págs.

una imagen sintética, un cuadro en relieve del *espíritu cristiano*, realizado a través de la presentación de sus representantes y sus obras: en la clara caracterización de los mismos, en el análisis objetivo y las informaciones sobre sus diversas influencias, se va tomando conciencia de una pluralidad diferenciada en muchas cosas, pero unida en lo fundamental. Por otra parte, pensamos en la necesidad de un libro así para todos, pero especialmente para los lectores de habla alemana, francesa, inglesa, italiana, pues con él entran en contacto con las riquezas de ciertas literaturas consideradas como menos importantes, como la sueca, noruega, ucraniana, etc., en las cuales la ignorancia de la lengua se ha transformado en una devalorización de las obras. La lectura y discriminación del enorme material está facilitada por diversas tablas e índices: una *tabla* para la fecha de aparición de las obras principales, y otra para el año de nacimiento de los autores estudiados; una detallada *bibliografía* dividida en obras de estudios generales, y obras que tratan de cada autor en particular, puestas según el orden alfabético de los mismos. A esto se agrega un índice por materias, y un índice onomástico, y dos tablas sinópticas de los autores, mirados en la primera según las naciones y las épocas, y en la segunda de acuerdo a las características de sus escritos bajo el punto de vista literario (prosa o poesía, con sus respectivas divisiones). Es pues un monumento al influjo humano del espíritu cristiano y, en buena parte por eso mismo, del humanismo de la Iglesia: por eso lo hemos incluido en este boletín dedicado a la Iglesia.

MORAL, DERECHO, CÁNONES

La obra de W. Schöllgen, *Problemas morales de nuestro tiempo*¹, primer volumen de una serie que ya hemos comentado en su original (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 126-127; y también 15 [1959], pp. 373-374). Respecto a ésta, cuya traducción nos llega, digamos que tiene cuatro partes: 1. *cuestiones fundamentales* de teología, moral y pastoral (insistiendo en el aspecto social, según el gusto del autor); 2. *problemas teológico-morales* de derecho y política; 3. *problemas antropológicos* de teología moral (incluida, por ejemplo, la educación en el tráfico); 4. *problemas teológico-morales* de la medicina (que es una experiencia fundamental del autor). Tiene un cómodo índice temático (donde *kairos*, concepto fundamental de teología bíblica, es traducido como *oportunidad*; y hay que tenerlo en cuenta a ese término, pues es esencial en la concepción del autor). Hace de introducción un estudio sobre la teología moral y la histórica (cfr.

¹ W. Schöllgen, *Problemas morales de nuestro tiempo*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 489 págs.

Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 96, comentando una obra de Leclerc, de quien se siente solidario nuestro autor, p. 11); o sea, sobre el problema de lo actual (pp. 12 ss.), cuya solución busca el autor en el concepto neotestamentario de *kairos* (pp. 17 ss.). Entre las cuestiones fundamentales, trata el tema del *discernimiento de espíritus* (pp. 124 ss.), donde nos permitiremos una insinuación práctica: S. Ignacio, distinguiría, hoy en día, el *plano psicológico* de la acción humana en el hombre común, del *plano espiritual* del hombre que tiende a la perfección². Y sabía, además, que sus reglas para discernir espíritus no tenían aplicación universal, sino sólo *para el ejercitante en que hubiera verdadera lucha de espíritus*, que es algo que trasciende el plano meramente psicológico. En este sentido, pensamos que Schöllgen saca de su contexto espiritual a las reglas de discernimiento, y las reduce demasiado a un contexto psicológico: aunque haya analogía entre las reglas de S. Ignacio y las normas de sensatesz de que el autor habla, no conviene —en beneficio de un lector no suficientemente iniciado— hablar indiferente y equivocadamente de ambas³. Volviendo al conjunto de la obra de Schöllgen, digamos que, estando llena de ejemplos vitales —que constituyen la rica experiencia pastoral, médica y psicológica, de nuestro autor—, será utilísima sobre todo para quienes puedan integrarla en la propia experiencia pastoral.

G. Söhngen, en *Cuestiones fundamentales de una teología del derecho*⁴, continúa un tema que le es caro: el de *ley y evangelio* (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 445-447). Y lo hace con una mentalidad que le es peculiar, y que le ha merecido el respeto de nuestros hermanos separados: la *mentalidad ecuménica*, que lo ha llevado a dialogar, sobre este tema de interés común, con los protestantes, e integrar sus aportes en este escrito. Y toma por guía una *categoría metafísica*, en la cual es un maestro en el manejo: la categoría de la *analogía*, a la que sin duda se debe la profundidad y originalidad de sus reflexiones teológicas sobre el dere-

² Implícitamente lo hizo, cuando dijo, en sus Ejercicios, que presuponía, “tres pensamientos... es a saber, uno propio... y otros dos que vienen de fuera” (*Ejercicios*, nº 32; cfr. Casiano, *Colaciones*, col. I, capítulo 19, donde el Abad Moisés dice que “impórtanos saber que son tres las causas de nuestros pensamientos: Dios, el demonio, y nosotros”). Y mucho más claro aún cuando S. Ignacio distingue entre escrúpulo, “que procede de nuestro juicio...” (*Ejercicios*, nº 346), y que ahora llamaríamos *hecho psicológico*, del escrúpulo o “tentación que el enemigo pone” (*Ejercicios*, nº 347), y que ahora llamaríamos *hecho o lucha espiritual*.

³ Sobre la diferencia entre *dirección espiritual* propiamente dicha, y mera *prudencia psicológica o pedagógica*, cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 134-135: las reglas de discernir, y no la mera prudencia humana, constituyen —según toda la tradición espiritual (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 536-537)— al director espiritual.

⁴ G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, Pustet, München, 1962, 168 págs.

cho⁵. Según nuestro autor, cuatro son los temas de una teología del derecho: derecho verdadero y derecho justo; salvación y derecho canónico; evangelio y ley nueva; objetividad del derecho y derecho de la persona. El tema de ley y evangelio, es aquí re-elaborado, de modo que el capítulo destinado al mismo en la obra que ahora comentamos, implica un progreso sobre el libro homónimo —que ya comentamos anteriormente en *Ciencia y Fe*—, y sobre el artículo correspondiente del *Lexicon für Theologie und Kirche*. Respecto del último tema indicado, de objetividad y persona, la consigna sería, según el autor, “conciencia estrecha y horizontes amplios”, como expresión de los dos polos extremos en una concepción teológica del derecho. Partiendo de la expresión kantiana, “concepto sin contenido, es vacío; intuición sin concepto, es ciega”, se podría decir, aplicándolo al derecho, que “personalidad, sería algo arbitrario”. La objetividad verdadera es siempre algo más que pura objetividad, como la justicia, que no quiere ser mera servidumbre de la letra, es siempre algo más que mera justicia. El servicio de la ley a la letra, ha de nacer del espíritu de objetividad. Como se ve, este libro, como los demás del autor y de su escuela, está lleno de sugerencias. En apéndice (pp. 161-163), el origen vital de estos capítulos.

Nos ha llegado, en su reedición ampliada, el segundo volumen de la gran obra de W. M. Plöchl, *Historia del derecho eclesiástico*⁶, del cual ya hemos comentado elogiosamente como se lo merecía, otros dos volúmenes (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], pp. 113-114): el presente volumen estudia la historia del derecho eclesiástico en el Occidente cristiano, desde 1055 (Pontificado de Víctor II) hasta 1517 (comienzo de la reforma). Las mejoras de esta reedición, las indica el autor en el prólogo: además de haber tenido en cuenta, con amplitud de miras, las críticas de los especialistas a la anterior edición, ha revisado y actualizado la bibliografía; y añadido dos temas casi enteramente nuevos, que son el derecho de la *caritas*, y el desarrollo del derecho educacional eclesiástico. El primer tema (pp. 454-461), se introduce en el capítulo de los bienes de la Iglesia: esto revela el sentido teológico con que el autor estudia la historia del derecho, ya que los pobres y necesitados son, como decía el mártir S. Lorenzo, el tesoro de la Iglesia. El tema educacional (pp. 484 ss.) es tratado en el capítulo de la constitución del estudio científico del derecho eclesiástico, como disciplina separada de la teología (en la medida en que ambas disciplinas pueden marchar por separado). La copiosa, completa y bien ordenada serie de fuentes, enciclopedias, diccionarios, bibliografías, coleccio-

⁵ Véase lo que E. Lampey, discípulo y amigo de nuestro autor, dice de su personalidad intelectual, en un prólogo especial, como homenaje al 70 aniversario del mismo (pp. 5-8).

⁶ W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Band II, 1055-1517, 2te. Aufl., Herold, Wien, 1962, 587 págs.

nes, etc., así como el índice de temas, personas y lugares, concilios, sínodos, dietas, etc. de la época historiada, y el índice de bulas, constituciones, decretales, etc., así como el índice cronológico de Papas, que cierran el volumen, hacen de esta obra un valioso instrumento, no sólo para la ambientación histórica del derecho eclesiástico, sino también para el estudio y la investigación personal, además de ser un modelo de lo mismo. El breve capítulo primero es un panorama de la época que este volumen abarca (volumen IV de la serie completa), que va desde el rompimiento oficial de Bizancio y Occidente, hasta el rompimiento similar, dentro del mismo Occidente, entre Lutero y el Papado romano: hechos que, a la vez que marcan los límites históricos, caracterizan —como rupturas que son— el período comprendido entre ambos, y que son definitivos para los períodos siguientes. Por eso la Iglesia que el autor estudia en este volumen, es la del Occidente europeo, lo cual se nota aún cuando se la ve ir más allá de sus límites estrictamente geográficos —en su avanzada misional, por ejemplo, o en los concilios de Lyon y Florencia—, porque es algo que le es característico, por razón precisamente de la primera ruptura. Cierra esta introducción un panorama sobre las relaciones entre el Papado y el estado: y siguen a continuación los capítulos temáticos. Como lo hicimos notar en nuestro comentario a los volúmenes anteriores, la consulta de esta obra histórica deparará sugerencias interesantes sobre temas actuales, como el laicado (pp. 177 ss.); y las abundantes referencias bibliográficas permitirán al lector que siga, científicamente y por cuenta propia, cualquiera de esas sugerencias.

La importante obra de G. de Lagarde, *El Nacimiento del espíritu laical al declinar de la Edad Media*, nos llega en su tomo IV, dedicado (junto con el tomo V, del cual aquí se nos ofrece ya el plan, pp. XI) a *Guillermo de Ockham*, con el título de *La Defensa del Imperio*⁷. El plan del mismo es el siguiente: 1. *obra política de Guillermo de Ockham* (medio ambiente, etapas, fuentes y métodos de interpretación); 2. *independencia del imperio* (imperio y papado, Ockham y el imperio, y la no dependencia del poder secular); 3. *filosofía de los poderes* (poder civil y su legalidad, diversas formas de gobierno, y orden establecido). La conclusión de todo este estudio (que depende del tomo V, ya en preparación) lo conoceremos al fin del próximo volumen, aunque ya nos anuncia su autor que tratará de sus líneas de fuerza, de la política y la filosofía, y de la fortuna del ockhamismo político. Aunque otros investigadores dudan que se pueda conocer el verdadero pensamiento de Ockham —o por falta de fuentes críticas, o por oscuridad del mismo autor estudiado, que se manifiesta en las conclusiones contradictorias de otros especialistas—, G. de Lagarde cree que es factible intentarlo, y aún llegar a un resultado feliz, bajo

⁷ G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, IV, *Guillaume D'Ockham*, *La défense de l'empire*, Nauwelaerts, Louvain, 1962, 269 págs.

ciertas condiciones que él mismo expone en el capítulo dedicado a su propio método de trabajo en esta obra (pp. 57-60): tal vez lo más característico de este método, sea su tentativa de sintetizar en su conjunto el pensamiento de Ockham, sobre las cuestiones capitales de la distinción de lo espiritual y lo temporal, sobre la legitimidad de los derechos del Estado, y sobre el poder y la estructura de la Iglesia, en lugar de analizar a fondo un solo texto —al que previamente se le ha dado la primacía—; y creemos que, como comienzo de un estudio de crítica interna, este método del autor es el único que puede prometer buenos resultados y, a la vez, preparar un progreso en el estudio de crítica externa que aún falta hacer respecto de Ockham (pp. 18-19). El aparato crítico, y la sinceridad con que el autor acepta la crítica constructiva de sus trabajos, facilita este ulterior trabajo; y esta es la mejor alabanza de la obra que comentamos, fundamental para la historia de la Iglesia en el mundo, y en sus relaciones con el poder civil.

R. Costé, en *El problema del derecho de guerra en el pensamiento de Pío XII*⁸, replantea este viejo, pero siempre actual, tema desde un punto de vista moderno: en las guerras pasadas, todo el problema se reducía a *humanizar* en lo posible la conducción de la misma, pero ni se dudaba de su *licitud*; mientras que en los conflictos bélicos actuales, este es el problema fundamental. Hay pues que renovar conceptos y buscar soluciones, para lo cual el autor ha creído conveniente recurrir al pensamiento de Pío XII, cuyos escritos —como él dice— son un verdadero *corpus juris* sobre el tema (p. 9). O sea, constituyen una profundización de los principales textos pontificios, utilizados por el autor (véase el abundante *índice cronológico* que presenta, pp. 499-557). El plan de la obra, se presenta sintetizando tres partes o aspectos: 1. *doctrina pontificia de la guerra justa* (evolución de este pensamiento desde las fuentes bíblicas, hasta la segunda guerra mundial, mostrando las verdaderas dimensiones de este problema); 2. *diversos aspectos* —en su mayoría planteados por las guerras actuales— de este tema: agresión, guerra defensiva, ofensiva y preventiva, intervención y neutralidad, guerra fría y coexistencia pacífica, conciencia individual ante la guerra; 3. el mismo *problema*, en la hipótesis de una comunidad de naciones organizadas (evolución hacia tal organización, salvaguardia de la seguridad colectiva y la paz, y descripción de la guerra justa). En una breve conclusión subraya Costé que Pío XII, cuya doctrina ha analizado en detalle (como se ve por el índice sistemático que acabamos de mencionar), no es sino un fiel exponente de un hecho tradicional, que se basa en el ideal evangélico de paz y amor, pero que tiene en cuenta, con realismo, el echo de una humanidad marcada por el pecado y por su tendencia a la violencia. Pero esta fidelidad, al pensamiento

⁸ R. Costé, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Aubier, Paris, 1962, 522 págs.

del extinto Padre Santo, va a la par con su *originalidad*, que el autor la descubre con acierto al relacionar expresamente el fundamento del derecho a la guerra con el derecho a la legítima defensa; y el hecho de tener en cuenta concretamente la circunstancia de la insuficiente organización de las naciones, para justificar una guerra justa, a la vez que promueve una organización supraestatal que, consecuente con su fin, tendrá como meta reducir o replantear sus justificaciones, y reducirla a una estricta legítima defensa, para obtener una eficiente y pacífica acción internacional (p. 494). Tal doctrina es la única que, a la vez, tiene en cuenta al Evangelio y la condición humana de gracia y pecado, así como las circunstancias particulares y el bien común (p. 495). Cierra finalmente la obra una bibliografía (pp. 508-517) que, si bien no presenta todo el abundante material usado por el autor en el curso de su trabajo, ofrece una buena ambientación al tema del derecho de la guerra.

El conocido *Grupo Lionés de Estudios Médicos*, nos ofrece otro de sus ya acostumbrados trabajos de conjunto, en que, con una acertada *orientación médico-teológica*, se abordan variados temas de actual interés y de su especialidad, desde el punto de vista tanto filosófico como biológico. El presente trabajo, acerca de *El amor maternal*⁹, reúne en torno a este tema ocho trabajos. Los cuatro primeros estudios (a excepción del tercero: el espíritu maternal y los cuadros sociales entre los *primitivos*, de carácter más bien etnológico) encaran la materia desde un ángulo psicobiológico: 1. los *fundamentos fisiológicos* del amor maternal (hormonas y medio biológico); 2. la *génesis psicológica* del espíritu maternal; 4. consideraciones sobre el *amor conyugal y maternal* (la esposa, la madre). Los capítulos siguientes: 5. las *desviaciones de la maternidad* (aborto); 6. *maternidad y trabajo* (dilemas y mitos); muestran en estos dos trabajos diversas implicaciones morales que ofrece el tema. Comprende el séptimo trabajo, acerca de las vocaciones para-maternales, un tema no exento de originalidad por sus apreciaciones, las posibilidades de sublimación del amor maternal, que puede integrar a su vida la mujer soltera. El último capítulo, ya de orientación teológica, presenta un trabajo sobre la Ssma. Virgen, como Madre de Dios, desarrollando el tema, no con planteamiento especulativo, sino más bien historiando los dogmas mariales, y sus consecuencias para la comprensión más profunda de la maternidad humana.

Como parte de una serie de publicaciones sobre la limitación de nacimientos con criterio católico, presentamos el folleto titulado con toda intención *Fecundidad y dominio de sí*¹⁰. Con anterioridad, en esta misma revista (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 152-157), hemos comentado otros de la misma serie; de modo que ahora seremos breves sobre el presente. El título insinúa algo que debiera ser parte de toda solución al

⁹ *L'amour maternel*, Groupe Lyonnais, Spes, Paris, 1962, 237 págs.

¹⁰ *Fécondité et maîtrise de soi*, Lethielleux, Paris, 1962, 10 págs.

problema de los nacimientos: dominio de sí, que se puede manifestar en no usar del matrimonio (cfr. Ciencia y Fe, 188 [1962], pp. 134-135, nota 4), o en la manera de tener en cuenta la ovulación, como en el caso del control de la temperatura, método cuya teoría y práctica este folleto explica, y que consiste en determinar la ovulación por la curva de la temperatura. Acompañan el folleto ejemplares de las pautas para dicho control.

CUESTIONES BIBLICAS

El estudioso del N. T. recibirá con agrado la noticia de una nueva edición modernizada de la conocida gramática griega de Blass-Debrunner. Esta famosa obra, que conoció diez ediciones de 1896 a 1960, se presenta, hoy, en una traducción inglesa considerablemente mejorada¹. El prof. Debrunner, conciente de algunas deficiencias de la gramática, en lo que se refiere a la literatura científica inglesa, había preparado unas notas, que, según parece, no fueron incluidas en la edición alemana —edición póstuma— de 1959. Con la base de estas notas, R. W. Funk emprendió el trabajo de revisar la novena-décima edición alemana, haciendo las enmiendas allí indicadas y completando la bibliografía. La obra es, en sustancia, la misma de Debrunner, pero corregida, enriquecida, modernizada. La revisión se extiende a los tres índices —materia, palabras griegas, citas bíblicopatrísticas— que facilitan notablemente la consulta. En resumen, un buen trabajo de Funk, pese a algunos defectos que se le han notado².

Desde 1937, Y. Kaufmann ha ido publicando en hebreo moderno una historia de la religión de Israel. Los ocho volúmenes —el último publicado en 1956— han tenido gran repercusión, naturalmente limitada, por el idioma, a un privilegiado círculo de lectores judíos. Moshe Greenberg nos la hace asequible, al menos en parte, en una traducción inglesa³. Espigando entre los siete volúmenes —el último no entra en la cuenta— nos entrega en un volumen lo que, a su juicio, puede ser más interesante. En la pág. VI indica de qué tomos de la obra total ha sido hecha la selección,

¹ F. Blass-A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, incorporating supplementary notes*. Translated and edited by R. W. Funk, University of Chicago Press, Chicago, 1961, 325 págs. Con esta obra y la anterior *A Greek-English Lexikon of the NT.*, la Universidad de Chicago nos ofrece dos valiosos instrumentos para el conocimiento del NT. y de la Iglesia primitiva.

² Ver la crítica de E. R. Smothers en *Theol. Stud.*, 23 (1962), p. 273.

³ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile* (Translated and abridged by Moshe Greenberg), University of Chicago Press, Chicago, 1960, 486 págs. Para una información más amplia de la obra cfr. J. Ph. Hyatt, *JBR.*, 19 (1961), p. 52-57 y *CBQ.*, 23 (1961), p. 68 ss.

que se divide en tres partes: carácter de la religión de Israel, historia de la religión de Israel antes de los profetas clásicos, los profetas. Al final, amplios índices de textos bíblico-judaicos, de autores, de materia. Otro acierto de la Chicago Press.

En una edición nueva, elegante —papel, tipografía, encuadernación— se presenta la traducción de Fr. Tillmann, de larga historia entre las traducciones alemanas del NT.⁴ Publicada en 1925 —primera edición— fue revisada y corregida en 1951 por W. Becker, y aceptada como versión oficial del NT para los obispos de Alemania oriental. En la nueva edición se introducen mejoras en el texto y en las notas, más un apéndice que contiene: breves introducciones a los libros del NT, índice litúrgico bien trabajado, paralelos de los tres sinópticos y un utilísimo índice de materias teológicas. Exactitud, sencillez y acomodación al espíritu alemán sin traicionar el original griego; tales son sus características.

También M. Buber, personalidad conocida en nuestra revista (CyF., 16 [1960], p. 280 ss.; 18 [1962], p. 123), nos ofrece una traducción de los salmos⁵. Siguiendo con fidelidad el texto masorético se esfuerza en hacer transparente el pensamiento sagrado. Pone especial cuidado en conservar la misma traducción para los términos más importantes y aún en elegir palabras de la misma familia cuando así se presentan en el texto original. Las últimas páginas de la obra —211-217— nos ponen al tanto del laborioso proceso de esta traducción.

En el panorama exegético del AT. la protohistoria —once primeros capítulos del Génesis— sigue ocupando un sitio de relieve⁶. Hoy nos llega la segunda edición de un libro ya comentado en nuestra revista⁷. Críticas y sugerencias amistosas han contribuido a mejorar el contenido. Consideramos tan importante la obra, que a pedido nuestro, las Ediciones Paulinas han tomado la responsabilidad de publicar su traducción castellana. Para mediados del año entrante estará, confiamos, a disposición de nuestro público.

La conocida colección Herder's Bibelkommentar, comenzada en 1935, bajo la dirección de Kalt y Lauck, va encaminada a su término con la publicación del tomo VII/1⁸. Siguiendo fielmente los principios que inspiraron la colección, la obra presenta solidez científica exenta de tecnicis-

⁴ Fr. Tillmann, *Das Neue Testament*, Kösel, München, 1962, 901 págs.

⁵ M. Buber, *Das Buch der Preisungen*, Fischer, Frankfurt, 1962, 219 págs.

⁶ Para no citar más que algunas obras en castellano: L. Araldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*; H. Renckens, *Así pensaba Israel*; Hauret, *Los orígenes*; J. Sánchez Guerra, *Origen y destino del hombre según la Biblia* (Col. Cuadernos Bíblicos, n. 5).

⁷ Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung*, Pustet, München, 1962, 275 págs. (2te. Aufl.).

⁸ H. Schneider, *Die Sprüche Salomons, Das Buch des Predigers, Das Hohelied*, Herder's Bibelkommentar, Herder, Freiburg, 1962, 332 págs.

mos, con una finalidad pastoral (für das Leben) mediante una exacta y sencilla explicación del texto. La disposición del contenido es simple: breve introducción a cada libro, texto bíblico en la primera mitad de la página, seguido de un comentario ininterrumpido. Al margen de la página se señalan los versículos comentados. El índice de materias nos parece un poco pobre; la presentación muy buena.

Desde los tiempos de S. Jerónimo se ha hecho proverbial la oscuridad del Deutero-Zacarías. P. Lamarche⁹, intenta una nueva solución. Después de mostrar la importancia del problema y su complejidad, traza una historia de la exégesis, que no ha llegado a soluciones satisfactorias. Propone, en seguida, su método de trabajo: análisis de las estructuras literarias; y emprende el estudio detallado del texto, que divide en dos bloques —c. 9-11; c. 12-14—. Sólo entonces aborda la estructura literaria y la interpretación del conjunto de los cap. 9-14. Establece, luego, una confrontación entre el pastor traspasado y el siervo doliente, y en quince páginas resume los resultados y conclusiones del estudio. Una información bibliográfica, dividida, para mayor claridad, en cuatro partes, cierra la obra. Como dice Harvey, en su crítica (ScE., 14 [1962], pp. 505-508), el trabajo merece un sitio de consideración en la investigación del deutero-Zacarías; señala, además, un progreso en el uso del método del análisis estructural aplicado a la Biblia. Por este doble título será indispensable su lectura a todo exégeta.

Hace casi diez años comenzó de un modo promisor una colección alemana —Herders theologischer Kommentar zum NT.— con el comentario de las cartas de S. Juan de R. Schnackenburg. De esta obra nos ocupamos a su tiempo en esta revista (CyF. n. 47 [1956] p. 139 s.) indicando las características de la nueva serie. Después de algunas vicisitudes, el nuevo director A. Vögtle, imprime a la obra nuevas energías y su resultado es el comentario a las cartas de Pedro y Judas¹⁰. Comentario sólido, precedido de las correspondientes introducciones y epilógado por diez sugestivos excursus, breves índices de materia y palabras griegas. Esto forma la espina dorsal de esta obra concienzuda, cuya seriedad queda avalada por el nombre del autor cuyos trabajos nos son conocidos (CyF., 13 [1957] pp. 387-389; 15 [1959] p. 117; 16 [1960] p. 239), y por una exhaustiva bibliografía consultada —p. IX-XVI—. Reiteramos nuestra confianza, expresada entonces, de que sigan apareciendo nuevos tomos con la misma riqueza científica y teológica.

En varias ocasiones nos hemos referido a los problemas actuales sobre la vida de Jesús (CyF. 17 [1961] p. 396). Las nuevas tendencias no par-

⁹ P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Gabalda, Paris, 1961, 168 págs.

¹⁰ K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe; Der Judasbrief*, Herders theologischer Kommentar zum NT., Herder, Freiburg, 1961, 250 págs.

ten del Jesús histórico —como la antigua investigación de la vida de Jesús— para examinar luego, en forma crítica, la predicación de los apóstoles, sino que, al contrario, se introduce en el kerygma de la Iglesia primitiva —según se nos presenta en los escritos del NT a través de los análisis de la Formgeschichte— y de ahí se remonta al Jesús de la historia. El elemento desconocido es, en este caso, el Jesús histórico. Hay que determinar de qué modo y con qué exigencias el anuncio cristiano se refiere al Jesús de Nazaret. La relación entre el Jesús histórico y la comunidad primitiva es uno de los problemas más apremiantes de nuestra generación (TLZ., 87 [1962] p. 163). Con esta perspectiva, aborda A. Nisin la historia de Jesús¹¹ —señalamos el título *historia*, no *vida*, de Jesús—. Una breve introducción en estilo sencillo pone al corriente de esta nueva perspectiva. Comienza la vida, naturalmente, con la resurrección de Cristo; entra en seguida, en el ministerio de Jesús siguiendo de cerca el evangelio de Marcos. La confesión de Cesárea señala el fin de la primera etapa; con la transfiguración da comienzo un nuevo período que culmina en la pasión (y resurrección). Todo el evangelio gira alrededor de tres intervenciones que forman su comienzo medio y fin: bautismo, transfiguración, resurrección. Indicación bibliográfica muy buena, breve índice de textos bíblicos, cuatro mapas sencillos. Saludamos con simpatía esta obra, la primera, según creemos, que escribe un católico, con esta perspectiva, para el público.

La explicación del sermón de la montaña suele hacerse tomando como guía el texto extenso de S. Mateo. H. Kahlefeld, en cambio, nos ofrece un enjundioso comentario siguiendo el texto breve de S. Lucas¹². Unas páginas de orientación general, un largo capítulo con algunas precisiones sobre la noción bíblica de pobre y pobreza, y el encuadre del sermón en S. Lucas, forman como una introducción al comentario, que se desarrolla en los cinco capítulos siguientes. Kahlefeld expone sin tecnicismos y es sobrio en las notas, que van todas al final —el sistema no nos convence— pero la bibliografía consultada (p. 139) es de primer orden. La obra nos parece útil para una sustanciosa lectura espiritual.

A la editorial Gredos somos deudores de la traducción española de un libro publicado hace unos años¹³. Esta obra explota los resultados de otra anterior (*Essai sur la pensée hébraïque*)¹⁴ y constituye una confrontación entre la revelación bíblica y el helenismo. Tresmontant trata de

¹¹ A. Nisin, *Histoire de Jésus*, Seuil, Paris, 1960, 410 págs.

¹² H. Kahlefeld, *Der Jünger. Eine Auslegung der Rede Lk. 6, 20-49*, Knecht, Frankfurt, 1962, 156 págs.

¹³ Cl. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica*, Gredos, Madrid, 1961, 228 págs.

¹⁴ Esta obra ha sido severamente juzgada; cfr. RSPT., 38 (1954), p. 768-776; ib., p. 105 s. Buena parte de la crítica alcanza también a la obra que comentamos; cfr. Sch., 32 (1957), p. 597.

descubrir la representación del mundo y del hombre, subyacente al relato bíblico y se esfuerza en demostrar que este tipo de metafísica concuerda mejor con la moderna imagen científica del mundo, que la metafísica griega. El análisis exhaustivo de la obra nos llevaría a campos que no son de nuestra especialidad; por eso la hemos remitido a críticas más autorizadas.

Una de las teologías bíblicas católicas del NT la debemos a la pluma del conocido exégeta J. Bonsirven. Publicada en 1951, llega, por fin, al público de habla española¹⁵. Expone la doctrina del NT siguiendo, sin rigidez, el orden cronológico. La divide en cuatro estadios. Jesús, fuentes, persona, mensaje, obra, según los cuatro evangelios. Comunidad primitiva: vive la fe recibida de Jesús y ensaya las primeras síntesis de su cristología. Pablo: breve introducción crítica y su teología centrada en Cristo mediador. Madurez cristiana: la segunda generación que continúa el movimiento inicial con un crecimiento orgánico. Índices de citas bíblicas y de materia. Breve bibliografía. Densas notas al pie de página. Puntos de vista personales y nuevos.

Studia neotestamentica es el título de una nueva colección, que será de mucho interés para especialistas y estudiosos de la Biblia. La múltiple y variada producción literaria, la necesidad de una información rápida, y una puesta al día en los distintos campos de estudio del NT., han decidido, a un conocido grupo de especialistas, a iniciar una doble serie de trabajos. Una, *Subsidia*, dará una visión sobre el estado actual de los estudios; o la otra, *Studia*, está constituida por monografías sobre diversos temas. El primer volumen es obra del excelente exegeta R. Schnackenburg¹⁶. Presenta una visión panorámica bastante completa de las posiciones actuales en la teología del NT. No se trata sólo de un inventario de opiniones sino que extiende la investigación, señala las lagunas, abre nuevos caminos. A la información amplia y segura se une un juicio firme y matizado. Es el fruto de sus profundos conocimientos de los estudios neotestamentarios. La impresión tipográfica es excelente. Aguardamos con mucho interés el tomo de B. Rigaux, *San Pablo y sus cartas*, que se anuncia como próximo.

Este mismo autor nos entrega una serie de estudios sobre la Iglesia según el NT.¹⁷ No es un tratado completo sino más bien ciertos aspectos más importantes sobre el tema. Un primer capítulo reúne los datos bíblicos sobre la génesis y vida de la Iglesia. Esto constituye el punto de partida para la teología de la Iglesia, que, siendo sustancialmente la misma, está presentada de diversas maneras según la idiosincrasia de los autores

¹⁵ J. Bonsirven, *Teología del NT.*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona, 1961, 627 págs.

¹⁶ R. Schnackenburg, *La théologie du NT.*, *Studia neotestamentica*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, 123 págs.

¹⁷ R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, *Quaestiones disputatae*, Herder, Freiburg, 1961, 172 págs.

del NT. De todo este conjunto se deducen los rasgos esenciales de la Iglesia hasta penetrar en su misterio íntimo: pueblo de Dios, templo que se construye en el Espíritu, cuerpo de Cristo. En ella se opera la unión de lo temporal y lo eterno. Así comienza a realizarse en la tierra el reino de Dios. La abundante literatura sobre el tema ha sido sólo en parte consultada, y esto intencionalmente, porque al autor le interesa, sobre todo, dar su punto de vista personal. Y el que opina es, no lo olvidemos, un maestro.

L. Sabourin acaba de publicar un voluminoso estudio sobre un tema de mucha actualidad: la redención sacrificial de Cristo¹⁸. Dos textos paulinos —2 Cor. 5, 21; Gál. 3, 13— ocupan la atención del autor. ¿En qué sentido, Cristo fue hecho pecado y maldición? En la primera parte recorrer la historia de la interpretación desde los Padres hasta el día de hoy. Ve en los reformadores —Lutero, Calvino, Melancton— la desviación del aspecto jurídico de la redención insinuado ya, de modo correcto, por S. Anselmo. Según los reformadores, en Cristo, hecho pecado y maldición, se concentra toda la impureza del mundo y cuanto pueda atraer la justicia vindicativa de Dios. El influjo de esta opinión se habría dejado sentir en autores católicos que favorecen la teoría de la sustitución penal. Para Sabourin, el pasaje de Corintios —el más importante de los dos— no significa que Cristo fue hecho *pecado* en lugar nuestro, sino que fue hecho *sacrificio por el pecado*, en favor nuestro. La segunda parte del libro no hace más que defender esta interpretación, apelando a los datos bíblicos: estudiando la noción de sacrificio en el AT., el aspecto sacrificial de la muerte del siervo de Dios como fue interpretada en el NT., etc., o sea trata de prolongar la investigación en busca de los datos bíblicos que sean la expresión del designio divino. Tres índices —autores, citas bíblicas, materia— ponen fin al trabajo. Estudio serio, que no pretende ser la última palabra, pero que será muy útil consultar.

El cristiano y el mundo según el NT. es el título de un extenso trabajo de teología moral, una especie de tesis —Habilitationsschrift—¹⁹. El desarrollo de la obra es simple. Sigue los escritos del NT. según el orden cronológico comúnmente aceptado: sinópticos, Hechos, epístolas paulinas, Hebreos, cartas católicas, Juan, apocalipsis. Un breve resumen sintetiza el estudio de cada parte y tres páginas recogen el resultado de toda la obra. Amplia y bien trabajada bibliografía, cuidadoso índice de materias y de citas bíblicas. El tema no puede tener mayor actualidad, e interesa tanto a la Escritura, como a la moral y a la teología espiritual. El autor nos previene, en la introducción, que la problemática del NT. no coincide, en todos sus puntos, con la moderna. Por eso algunos problemas de actualidad

¹⁸ L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle: Une enquête exégétique*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961, 492 págs.

¹⁹ R. Völkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Echter, Würzburg, 1961, 515 págs.

quedan sin respuesta, por lo menos, directa. Sin embargo, a pesar de la distinta perspectiva, el cristianismo moderno ganaría mucho en comprensión, uniformidad y vida si se enfrentara con la actitud neotestamentaria frente al mundo. Vökl no limita su estudio al término *mundo*, sino analiza otros, que él llama *paralelos*, tales como: carne, pecado, pasiones, muerte, ley. El estudio está llevado con rigor y aparato científico —lo cual no significa que estemos de acuerdo con todas sus afirmaciones— y es lástima que no esté más al alcance del gran público que podría aprovechar su contenido para la vida espiritual. El autor nos promete un segundo tomo que proseguirá la investigación sobre el mismo tema, en la tradición patristica hasta el año 150.

La obra de G. Schneider, *¿Nueva creación o retorno?*²⁰, quiere ser una contribución exegética al problema de la nueva creación, como parte del problema filosófico y teológico —tan del gusto de nuestro tiempo— de la historicidad humana. Para dar mayor relieve a este concepto, típicamente bíblico, de la *nueva creación*, el autor lo pone en relación con la noción de *retorno eterno*, tan típica en la historia de las religiones. Planteada la cuestión, que responde al título de la obra, Schneider anuncia el camino que seguirá para resolverla (p. 11-13). La primera parte sondea el AT. en busca de la noción de creación y nueva creación, su influjo en el concepto paleotestamentario de la historia y su relación con el retorno, La segunda, estudia la literatura extrabíblica. Ante todo el judaísmo posterior, luego la religión de Zaratustra, la Stoa y la Gnosis, que podrían ejercer algún influjo sobre el NT. La tercera parte aborda el NT.: Jesús, tradición primitiva, y Paulo, que es el punto difícil, ya que sólo Paulo habla expresamente de la nueva creación. El libro termina con una respuesta a la cuestión propuesta y recapitula con mucha claridad el resultado del trabajo (p. 92). La noción de *retorno* está en la relación con la idea de *nueva creación*, porque Cristo es el nuevo Adán que no sólo supera al primero, sino que nos devuelve la vida en una medida incomparablemente más alta que la que el primer hombre poseyó. *Nueva creación* significa también *restauración* de la primera creación divina; pero en la concepción bíblica de la historia lleva siempre el hilo conductor. Cristo ha introducido la nueva creación de los últimos tiempos. A la selecta bibliografía, cuidadosamente escogida, hay que añadir las notas insertas en el texto. El registro de citas bíblicas sólo tiene en cuenta las más estudiadas. Obra clara en su plan, y en su estilo. Aunque el trabajo es una disertación doctoral, en su publicación se ha pensado en un círculo más amplio de lectores, lo cual se advierte de un modo especial en las notas.

Una importante obra de teología bíblica lindante con la pastoral es el

²⁰ G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*, Patmos, Düsseldorf, 1961, 95 págs.

vocabulario de teología bíblica, que nos complacemos en presentar²¹. Es una obra de Iglesia. Primero porque ella condensa los esfuerzos de setenta exegetas de habla francesa —algunos muy conocidos en el mundo científico—. Luego, porque tiene la ambición de elaborar los principales temas teológicos con una base científica y presentarlos de un modo asimilable. Y sobre todo, por la actitud realmente desinteresada, con que cada colaborador aceptó que se discutieran los resultados de su investigación, se modificaran algunas perspectivas hasta renunciar a los puntos de vista personales, si fuera necesario. El resultado ha sido, no una colección de monografías yuxtapuestas sino una obra en común, bajo la coordinación de Léon-Dufour que hizo la última revisión y veló por su coherencia. El vocabulario es exclusivamente teológico. No hay artículos de tipo arqueológico (nombres de sitios o personas) o puramente históricos (fecha de los libros, detalle de las instituciones, etc.). ni exposiciones generales sobre exégesis (problemas de método, teorías críticas). Tales datos han sido brevemente indicados, cuando contribuyen directamente a la comprensión teológica de la Biblia. Una breve introducción sitúa los libros en su tiempo y en el movimiento de las ideas. El vocabulario no pretende analizar el contenido semántico de los términos importantes —la base semántica se supone o se indica brevemente— sino explorar el contenido doctrinal de los temas, que, con frecuencia, están expresados en la Biblia por un vocabulario variado. Los directores han preferido prescindir de toda información bibliográfica. Un índice alfabético de palabras facilita la consulta. Esperamos que una obra tan útil esté pronto al alcance del público de lengua española.

En pocas palabras damos a conocer un importante instrumento de consulta para los que posean el excelente comentario alemán Regensburger Bibel²². Se trata de un verdadero diccionario —índice alfabético de materia y nombres propios— del NT. Las dificultades que presenta una obra de esta índole tanto en su planeamiento como en su ejecución —la introducción las expone largamente— son fáciles de imaginar. Pero al fin, después de mucho esfuerzo y paciente trabajo, ya está en nuestras manos.

La mística de S. Pablo es la traducción, del original alemán, de una obra un poco antigua y muy conocida de A. Schweitzer²³. Junto con otras dos —El secreto histórico de la vida de Jesús, y, La historia de la investigación sobre la vida de Jesús— constituye esta obra, según G. Marchal (Introd., p. IX) una trilogía teológica a la que puede reducirse toda la contribución de Schweitzer al desarrollo de la teología liberal del siglo pasado. El libro que presentamos sigue siendo, desde el punto de vista protestante,

²¹ *Vocabulaire de théologie biblique*, Du Cerf, Paris, 1962, 1158 págs.

²² G. Richter, *Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Regensburger NT., Pustet, Regensburg, 1962, 1088 págs.

²³ A. Schweitzer, *La mystique de l'apôtre Paul*, Michel, Paris, 1962, 338 págs.

uno de los estudios más completos de teología paulina (cfr. R. Schnackenburg, *La théologie du NT.*, p. 65). El objeto del autor fue exponer el sistema doctrinal de S. Pablo, sobre la base de su identidad con el mensaje de Jesús —esencialmente escatológico según Schweitzer— y, por lo tanto, anterior a su helenización por parte de la teología del Asia Menor (pp. 2-3). Sin embargo, tal proceso encuentra un punto de apoyo esencial en el mismo S. Pablo, y en su mística escatológica del *ser en Cristo*. Ahora bien, este último aspecto de la mística en S. Pablo es uno de los más trabajados en estos últimos años (cfr. Schnackenburg, o. c., pp. 73-75), de modo que, en este punto, la obra de Schweitzer, ahora traducida, ha sido superada por otros estudios, de lado católico (cfr. A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg, 1956) aunque del lado protestante siga siendo una obra piloto (cfr. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Du Cerf, Paris, 1962). En cuanto al punto de vista histórico —que no era el fuerte de Schweitzer, hombre más bien intuitivo y de grandes visiones, que crítico en los detalles— la obra merecería también algunos retoques (como lo admite el mismo Marchal acerca de la cronología del evangelio de S. Juan, p. XV). Pero esto no quita que haya tenido su serio influjo en el desarrollo posterior de los estudios paulinos y, por lo tanto, merezca esta traducción, que facilitará su estudio a los interesados en S. Pablo. Como instrumento de trabajo, posee esta traducción, un índice de materias bastante detallado en su contenido ideológico.

Paulo fundador y organizador de Iglesias es la obra póstuma de un gran exegeta, Fr. W. Maier²⁴. El escrito formaba parte de un libro sobre S. Pablo que el autor no pudo llevar a término. Aun esta parte no estaba completa y escapó al deseo expresado por Maier de que sus escritos fueran destruidos. A pesar de estos inconvenientes y de la distancia que nos separa de su muerte (a. 1957) se ha pensado que el escrito conserva todavía su valor. Claro está que algunas afirmaciones deberán ser revisadas y quizá enmendadas. Las páginas de este libro, escritas con sencillez y calor serán útiles en estos momentos de renovación de la Iglesia. Maier tiene dadas sus pruebas: es autor del artículo *Paulus* en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed. (a. 1936) —la última edición no ha llegado todavía a Paulus.

A continuación dos obras cuyo contenido trasciende en parte el campo bíblico. Una de ellas retoma el examen de textos escriturísticos y patristicos concernientes a los privilegios de María, la Madre del Salvador²⁵. En la parte bíblica el estudio pasa del evangelio al protoevangelio, los profetas, el Apocalipsis. En la patristica abarca los primeros Padres, la tradición alejandrina, la Iglesia africana, la del Asia Menor, la escuela antio-

²⁴ Fr. W. Maier, *Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator*, Echter, Würzburg, 1961, 102 págs.

²⁵ Fr. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, La Sicilia, Messina, 1961, 503 págs.

quena, Siria y Palestina, la Iglesia Romana, la de Italia y la del occidente. Cuatro hermosas ilustraciones y un índice de autores. Desde el prólogo se advierte el tono polémico y se adivinan enemigos emboscados.

La otra obra contiene las comunicaciones y discusiones que tuvieron lugar en el Congreso Internacional promovido por el Instituto de Estudios filosóficos y el Centro Internacional de Estudios Humanistas, acerca de un problema muy revelador del análisis filosófico-religioso de nuestra época: la desmitización²⁶. El encuentro congregó conocidas personalidades protestantes y católicas de varios ramos (teólogos, filósofos y orientalistas, etc.) tales como Bultmann, Marlé, Bouillard, Lotz, Bartsch, etc. Un prólogo de E. Castelli nos introduce en el coloquio. Veinte comunicaciones —la de Bultmann también en italiano— y las discusiones que epilogaron algunas de ellas, nos entregan un rico tesoro de conocimientos.

Nuestro boletín se cierra con un libro original. Se trata de una interesante introducción a la Biblia bajo el sugestivo título: *Hombre, ¿dónde estás?: La Biblia se actualiza*²⁷. Su autor, J. P. Michael, conocido por sus comentarios ascético-espirituales dirigidos a laicos, responde, así, al deseo de Juan XXIII de que la Biblia sea cada vez más leída en casa. Estilo claro y atrayente amenizado con digresiones de hondo contenido humano, se dirige a toda clase de lectores: los que ven en la Biblia una fuente de revelación y los que ven una simple historia. Los atrayentes títulos delatan la intención del autor: el misterio de la serpiente; libertad y desierto: de Abraham a Moisés; Dios, quítanos el mal: Job y Daniel; comenzar por última vez; el nuevo Adán y la nueva Eva. Michael va ofreciendo siempre, a través de los personajes estudiados y como resultante de sus características, una afirmación de la persona humana; intención que logra comunicar a sus lectores, al mostrar la actitud salvífica y pedagógica de Dios, pactada con sus elegidos a través de los siglos. En resumen, un libro que en sus cuarenta capítulos comenta las eternas características y debilidades de los hombres que en las manos de Dios, forman parte de sus designios misteriosos de salvación. Breves índices de citas bíblicas y materia. Bibliografía muy suscita.

²⁶ *Il problema della Demitizzazione*, Archivio di Filosofia n. 1-2 (1961), 334 págs.

²⁷ J. P. Michael, *Mensch, wo bist du?: Die Bibel wird aktuell*, Herder, Freiburg, 1962, 237 págs.

PASTORAL, LITURGIA, CATEQUESIS

La obra de B. Gaullier, *El estado de los niños que mueren sin bautismo*¹, pertenece con toda razón a la colección titulada *Teología, Pastoral y Espiritualidad* (Investigación y síntesis) porque, por una parte, nos ofrece una *visión sintética* del pensamiento de Sto. Tomás sobre la materia; y, por la otra, contribuye a la *recta solución de problemas pastorales* como el de la urgencia del bautismo de los niños (p. 167), o el de la justificación de la voluntad salvífica de Dios y de su bondad providente aún respecto de los que estarían en el limbo (pp. 168-169). Con muy buen acuerdo, el plan del autor se desarrolla en tres partes: 1. *Fuentes* de Sto. Tomás (Escritura y Tradición, y Teología medieval); 2. *Doctrina* de Sto. Tomás (aspecto privativo o penal, y aspecto positivo o natural); 3. *Desarrollo* de esta doctrina en el tomismo ulterior hasta nuestros días. Cierra la obra una breve conclusión, y una *bibliografía* muy escogida. Uno de los puntos en los cuales el autor se detiene es el de la *felicidad natural* (pp. 159-170), procurando distinguirla del error pelagiano, y dándole un sentido analógico al que tendría en un estado de naturaleza pura (pp. 162-163). Hubiéramos deseado que el autor explicitase más la frase con que cierra su conclusión: “estos niños —muertos sin Bautismo—, se ven privados de su fin sobrenatural, pero no por ello se hallan excluidos de la economía divina. Por el contrario, siguen en contacto con la Resurrección de Cristo, que les permite vivir eternamente en el pleno desarrollo natural de su propio ser, y glorificar a Dios a su manera” (pp. 169-170). Cierra el libro una bibliografía, dividida en fuentes y trabajos, muy bien seleccionados. Bien llevado el estudio de textos de Santo Tomás, pues se presta atención a diversos temas entre sí implícitamente relacionados, como el de justicia y pecado original, pena y falta, deseo natural de lo sobrenatural, etc., aunque el autor no pretende ser exhaustivo en ninguno de ellos, sino sintético (pp. 43-44), como se nota cuando trata del deseo natural de ver a Dios, tema acerca del cual hemos tratado en el *boletín de filosofía*.

La obra de A. Marx, *Para una teología de la economía*², nos ofrece, como el título modestamente lo insinúa, sólo una primera aproximación al tema, que fue desarrollado previamente —con enfoque pastoral— en conferencia para economistas y teólogos. La economía es función de la cultura y, en último término, servicio de Dios que responde al encargo que la dio al hombre de dominar la tierra: el hombre, absorbido por el mero acontecer político y económico, no interpreta el lenguaje simbólico de la economía,

¹ B. Gaullier, *L'état des enfants morts sans baptême*, Lethielleux, Paris, 176 págs.

² A. Marx, *Zur Theologie der Wirtschaft*, Herder, Wien, 1962, 160 págs.

orientada a la satisfacción de las necesidades temporales, pero en interés de la conservación y desarrollo de la personalidad humana. Cada capítulo del tema es expuesto en párrafos bien separados; y termina con un resumen temático, con frases que podrían servir para ser meditadas. Llamamos la atención sobre el capítulo IV, dedicado al estudio (desde el punto de vista económico) de un libro de la Biblia, el de Jeremías; y la razón de este estudio es que Jeremías —como el autor frente a nosotros— se esfuerza por hacerse entender del pueblo en el lenguaje cotidiano de su vida de trabajo. La palabra de Dios es anunciada por Jeremías en un lenguaje materialista, muy en contraste con el lenguaje pneumático, por ejemplo, del Evangelio de San Juan; hecho que nos hace pensar que tal vez haya de acomodarse el día de hoy esa misma revelación a la estructura sociológica de nuestra actual economía. Y esto es lo que intenta hacer aquí nuestro autor, y por eso hemos incluido su obra en este *boletín de pastoral*.

M. Zundel, en el prefacio de su obra *Búsqueda del Dios desconocido*³, narra la historia de este libro: son notas catequísticas “recogidas por una mano diligente en el curso de instrucciones dadas a una jóvenes”. A ruegos de un sacerdote amigo, casi contra su voluntad, las ha publicado en forma de libro. “Así pues, que el lector tenga a bien considerar estas páginas como fruto de un acto de obediencia ciega a las exigencias de una preciosa amistad, y que no extrañe sus evidentes imperfecciones, que hubiesen impedido su publicación, de haber dependido del autor la decisión de darlas a luz”. Con todo, el lector culto, encontrará, en esa serie de notas, pensamientos originales y fecundos. Zundel se ocupa de una serie de temas de perenne actualidad: el conocimiento de Dios, la libertad, las pasiones, el placer, la belleza, el misterio de Jesús, la Iglesia, el matrimonio, etc. Cada capítulo consta de varias preguntas y respuestas, como nuestros tradicionales catecismos. Si bien el autor advierte que el libro no es una explicación completa de la Doctrina cristiana. Es un libro útil para sacerdotes, religiosos y laicos formados. Encontrarán en él párrafos sugerentes. Así v. gr. leemos en el párrafo nº 238: “El hombre que infundiese alegría en todos los que se le aproximasen, sería un santo. La santidad consiste en ser el gozo de los demás”. En el nº 248 se pregunta: “¿Hay un peligro en el amor?”. Su respuesta es: “El de no amar verdaderamente”. Y en el nº 250: “¿Qué hacer cuando se advierte que el amor es una trampa? Jamás renunciar al amor por causa de sus peligros. Sino amar más, amar mejor, ahondar más profundamente, intentar entrar en la verdad del amor, en fin, comenzar a amar. No se peca jamás *por amor*, como dicen a veces los novelistas, sino por falta de amor”. No todas las opiniones del autor serán compartidas por todos; y personas sin formación pueden, a veces, interpre-

³ M. Zundel, *Búsqueda del Dios desconocido*, Dinor, San Sebastián, 1962, 204 págs.

tarlo incorrectamente ⁴. Un completísimo índice analítico permite encontrar sin dificultad el pensamiento del autor acerca del tema buscado.

El mismo M. Zundel, en *Encuentro con Cristo* ⁵, continúa el diálogo comenzado bajo el título de *Búsqueda del Dios Desconocido*. Como la obra del mismo autor que comentamos en otra ocasión (cfr. Ciencia y Fe, 18 [1962], pp. 130-131), ésta también la define el mismo autor como una *búsqueda de la interioridad de las cosas*, en orden a un encuentro con Cristo, esencia de nuestra religión; y para evitar ser entendido parcialmente en un tema tan importante —siendo este libro, en su origen, notas sueltas de cursos sucesivos— el autor nos ofrece un índice alfabético de temas, cuya consulta facilitará al lector la visión de conjunto en su lectura. La primera parte —apologética—, que hace de introducción, trata del *Dios desconocido*; la segunda, de la *Biblia* (propedéutica); y la tercera, del *misterio de Jesús* (en dos partes: una, de crítica externa a la luz de la historia; y la otra, a la luz de la fe). Libro escrito para jóvenes, que les hará bien porque trata de responder a sus preguntas espontáneas.

Con el título de *Para salvarte*, y el subtítulo de *Ellas, J. Loring* publica —en traducción castellana ⁶— la adaptación al ambiente femenino del célebre trabajo del mismo autor, inicialmente escrito para soldados, y extendido luego a jóvenes: compendio de las verdades fundamentales de nuestra religión, y normas prácticas para vivirlas. Termina con una bibliografía selecta de libros recomendables para solteras y para casadas.

La obra de L. Ramírez, *Los acólitos* ⁷, además de tener en cuenta la bibliografía actual sobre el tema, dispersa en libros y revistas (véase la

⁴ Por ejemplo, al tratar del Purgatorio, afirma que su importancia es muy grande porque “la mayor parte de los hombres obran el mal con frecuencia. Pero actúan ordinariamente de una forma inconsciente. No se puede cometer inconscientemente un pecado mortal. Luego no pecan gravemente, puesto que sólo tienen una semiconciencia o un semiconsentimiento”. Y sigue: “¿Qué es pecar mortalmente? Elegirse uno mismo como fin, hacerse Dios. La mayor parte de las veces no se llega hasta esta completa subversión del orden. ¿Qué se deduce de ahí en relación con el Purgatorio? Al haber tantos hombres que no son culpables hasta el punto de estar aplastados en sí —lo que constituye el infierno— ni maduros para ese desposorio de amor eterno, que es la visión beatífica, hace falta que haya un estado intermedio: eso es el Purgatorio”. Al referirse a los muertos en el n.º 224, pregunta: “¿Por qué los muertos pueden sernos más presentes que durante la vida? Porque, al ser espíritus, nada los separa de nosotros; pueden estar constantemente en nuestra compañía”. De la primera reflexión, un lector simplista deduciría que el pecado mortal no es un hecho cotidiano; y, en la segunda reflexión, los fautores del espiritismo harían su agosto.

⁵ M. Zundel, *Encuentro con Cristo*, Dinor, San Sebastián, 1962, 237 págs.

⁶ J. Loring, *Para salvarte: ellas*, Sal Terrae, San Sebastián, 1960, 284 págs.

⁷ L. Ramírez Uribe, *Los acólitos*, Sal Terrae, Santander, 1962, 108 págs.

bibliografía selecta final, pp. 111-112), se basa en dos encuestas, la una entre 250 sacerdotes, la otra entre acólitos (véase el texto de la encuesta, pp. 105-108): es pues una obra práctica, tanto desde el punto de vista de su autor, como de las ventajas que de ella puede sacar su lector. Hecha una breve *reseña histórica* del acolitado, el autor trata de la *selección y admisión* de acólitos, de la *organización y de la formación* de los mismos (en apéndice, una obra particular, como modelo de pastoral de acólitos). Este trabajo es pues una contribución al desarrollo del acolitado, de acuerdo con los deseos de la Iglesia en la *Encíclica Mediator Dei* (nº 168), de Pío XII.

La Editorial Sal Terrae nos presenta una nueva *serie de folletos de bolsillo*, dividida en secciones que se caracterizan por el lema que insinúa su objetivo respectivo: *Defiende tu fe, Entiende tu fe, Vive tu fe, Familia, Juventud, Amor, Biblia, Historia, Social, Oremos bien* ^s.

La obra de H. Sansón, *Práctica de los sacramentos* ⁹, se dirige a laicos ya adultos, que desean progresar espiritualmente en su vida sacramental. Después de una breve definición de la vida espiritual (pp. 7-8), el autor nos introduce rápidamente en la vida sacramental (necesidad, aspectos, cristocentrismo esencial), y luego entra en tema, dividiendo el texto del libro en dos partes: 1. *Principios de la práctica sacramental* en general; 2. *Práctica de cada Sacramento*; y una conclusión sobre el *progreso en la práctica sacramental*. La primera parte está dividida en capítulos sobre sendos aspectos de la definición clásica de la definición de los sacramentos en general (signos sensibles, instituidos por Cristo, eficaces respecto de la gracia que significan); y, la segunda parte, sobre cada uno de los siete sacramentos. Cada capítulo está subdividido en párrafos; y, en cada párrafo, una parte es como una *conversación o plática espiritual*, y la otra un *examen* que el lector podrá hacer reflexionando sobre sí mismo, a propósito de lo que ha leído en la parte anterior. Quizá este doble juego de pasividad —por así decirlo— en el oír o leer la plática, y de actividad al examinarse a sí mismo, sea lo más práctico y eficaz de este libro. Además, el autor acierta al tomar en cuenta las dificultades reales que la práctica de los sacramentos tiene para el común de los cristianos (y aún para los sacerdotes y religiosos, en el caso de la confesión frecuente); y, reconociendo el valor de las *directivas y guías pastorales* (escritas más bien para los mismos pastores de almas), y la de los *exámenes de conciencia* (hoy en día, multiplicados hasta el exceso), y el valor de las *pláticas y retiros* espirituales (pp. 69-70, prefiere su método, que él llama de *examen práctico* y que nos parece ser una mezcla equilibrada de todos los elementos contenidos en todos los demás medios indicados: porque el *examen práctico* —tal cual el autor lo supone, y la tradición religiosa lo realiza—

^s *Folletos Id*, Sal Terrae, Santander, 8,5 x 12 cms.

⁹ H. Sanson, *Pratique des Sacraments*, Mappus, Le Puy, 1960, 213 págs.

supone cierto *recogimiento* —que, si no llega a la longitud de un retiro, excede el de una plática o el de un examen de conciencia diario— y cierta *orientación doctrinal* —cual el autor la da en cada capítulo, antes de indicar los puntos del examen práctico— y, en fin, el *examen* sincero de la propia actitud hasta el momento presente, y el de las posibilidades para el futuro. Como ejemplo, véanse las sensatas páginas que el autor dedica a la confesión por devoción y frecuente; y se apreciará las ventajas de su método alturno de ilustración objetiva, y de reflexión subjetiva (pp. 153-162).

El *Manual de rúbricas* de J. Pfad¹⁰, tiene por objeto, como lo explica el autor en el prefacio, sistematizar y ajustar lo nuevo con lo permanente de lo antiguo, y esto con la mayor brevedad posible, sin olvidar ningún detalle necesario (p. 12). Ofrece pues al sacerdote, pastor de almas, la ayuda de una orientación rápida; y al estudiante de teología, una introducción al estudio completo de las prescripciones vigentes. Como lo explica prudentemente J. Löw (relator adjunto de la sección histórica de la Sda. Congregación de Ritos) en un prólogo especial, tales prescripciones, que constituyen el actual código de rúbricas, no introducen la reforma general prevista de toda la liturgia católica romana, reforma que sólo será posible implantarla cuando se haya clausurado el Concilio Ecuménico Vaticano II, aplicando lo que en él se acuerde, labor que indudablemente exigirá varios años; y por eso, respecto del trabajo *conciliar* y *post conciliar*, los redactores de tal código sólo trataron de hacer una exposición clara y ordenada de un sector de la liturgia, aprovechando a la vez para realizar algunas simplificaciones notables, sobre todo en el Breviario, sin menoscabo de las directrices esenciales marcadas por la reforma. Por eso, nuestro autor considera de gran utilidad facilitar un conocimiento rápido pero seguro del actual Código de rúbricas: y como éste, también su libro se limita al Breviario y a la Misa. Después de una breve introducción o prefacio sobre el concepto e historia de las rúbricas, y sobre sus fuentes jurídicas, trata del Breviario en una única parte, y de la Misa en dos (rúbricas y ritos). En apéndice, algo sobre ornamentos, calendario, y precepto de ayuno eucarístico. Cierra este práctico *Manual de rúbricas* una serie de cuadros, y el índice analítico para su consulta.

El libro de ritos y rúbricas de J. B. Müller, que tantas generaciones de neosacerdotes ha preparado para una digna celebración del *Opus Dei*, nos llega en su vigésima cuarta edición, a cargo de E. Frei¹¹: gracias a una cortesía de Pustet (Regensburg), fue posible que este último autor tuviera en cuenta las últimas ordenaciones para las ediciones de los libros litúr-

¹⁰ J. Pfad, *Manual de rúbricas*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 324 págs.

¹¹ Müller-Frei, *Riten und Rubrikenbuch*, Herder, Freiburg, 1961, 281 págs.

gicos (8 de julio de 1961). La simplificación de las rúbricas por parte de la suprema autoridad eclesiástica, se manifiesta también en esta obra, editada además con toda pulcritud. El mismo Frei —que sucedió a Umberg en esta reedición— señala, en el prólogo, las novedades de su edición (pp. VI-VII), y las nuevas fuentes usadas (con las siglas correspondientes), sobre todo para la Misa y el Breviario. El primer capítulo es totalmente nuevo, pues expone los principios fundamentales sobre el rango de las fiestas, y otros detalles generales. En la parte dedicada a la Semana Santa, se ha extendido el autor en el rito simple, que tantos sacerdotes deben hoy en día celebrar, por hallarse solos en las parroquias. El autor, como lo promete en el prólogo, trata de que el texto no sólo enseñe una *acción*, sino que comunique su *espíritu* (y esa es la razón del cambio del título, que antes era *ceremonias*, ya que esta palabra suena un poco a exterioridad). En una palabra, es ésta una obra moderna, que en sus anteriores ediciones se había hecho tradicional en las manos de los sacerdotes, y que hoy llega rejuvenecida —como la misma liturgia en la iglesia latina— a nuestras manos. Comparado con el anterior, este *Libro de ritos y rúbricas* tiene una temática más amplia, porque además del Breviario y de la Misa, trata de las Bendiciones, de ciertas funciones especiales del año litúrgico, de los sacramentos y de los sacramentales: todo ello en forma práctica, abundante en cierto punto en los detalles, pero expuestos con tal claridad que se leen sin cansancio.

La obra de J. Tyciak, *El misterio del Señor en el año litúrgico bizantino*¹², inicia una serie, titulada *Sophía*, que quiere alimentar nuestra vida espiritual con la teología litúrgica y patrística de la antigua Iglesia oriental. En este libro, pues, se encuentran explicadas las más importantes de fechas del año litúrgico, en base a los textos de los Padres griegos que el autor aduce e interpreta. Como los misterios todos del Señor, giran alrededor de uno que es el principal, a saber, su Muerte y Resurrección, el autor ha escogido con preferencia los textos de los oficios correspondientes a los domingos del *Triodion* (Libro de oraciones y cánticos) cuaresmal, y al *Pentekostarion* (del tiempo pascual), y del *Oktoecos* (Libro de los ocho tonos) que corresponde al primer domingo después de Pentecostés, hasta el comienzo de la Cuaresma. En una breve introducción (pp. 8-12), el autor esboza las grandes líneas del año litúrgico bizantino, que comienza el primero de setiembre conmemorando la aparición de un icono de la Madre de Dios: es un hecho ciertamente legendario el que se conmemora, pero es usado por la fe para expresar la Epifanía del mundo divino¹³. Los capítu-

¹² J. Tyciak, *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr*, Lambertus, Freiburg, 1961, 111 págs.

¹³ Es de suma importancia, en la liturgia oriental, toda teofanía de la obra de salvación, de la que esta primera fiesta es como un resumen de re-presentación. Véase, a propósito de los *ikonos* y sus relaciones con el mis-

los son breves, pero de gran riqueza en textos de los Padres griegos, a los que sigue un comentario de pocas pero densas palabras. Tiene un vocabulario de palabras usadas en la Iglesia oriental: términos técnicos, de libros u oficios (p. 109). Termina con una bibliografía selecta (p. 110). Esperamos pues con interés los otros libros de la misma colección.

La *Antología religiosa* realizada por J. Laloup¹⁴, merece especial mención por el enfoque general: porque, como el editor lo advierte en la solapa, si por una parte es necesario introducir al cristiano común en la lectura sin la cual a la larga se secan las fuentes de la vida interior y de la oración (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 531-532), por la otra, el cristiano común teme tomar en sus manos un libro religioso entero, o no sabe cuál leer de todos los que ve escritos; y por eso parece buen método el del autor, de hacer una selección y a la vez extracto de la literatura cristiana internacional, dándole cierta preferencia a los textos primitivos y contemporáneos¹⁵. En cuanto al plan, es el del programa religioso secundario; pero los títulos sugestivos —y las imágenes de rasgos fuertes y sugerentes— hacen esta obra interesante para toda clase de público; así como la brevedad de los extractos inclina suavemente a la oración personal sobre el texto que se ha leído, antes de continuar leyendo el siguiente.

C. E. Olivera Lahore, bajo el título de *Para educar la fe cristiana*, nos presenta un resumen de las obras teóricas de la catequesis contemporánea, para ponerlas al alcance de los profesores de religión y catequistas locales. No tiene pues pretensiones de originalidad, sino un sano deseo de ayudar a mejorar, en nuestro ambiente iberoamericano, la enseñanza religiosa. El autor tiene un plan (p. XI) que abarcará dos volúmenes, de los cuales el primero, ya publicado, se titula *Elementos de catequética*¹⁶, y abarca, después de una introducción sobre la misión de enseñar de la Iglesia, tres par-

terio litúrgico, lo que el mismo autor había expuesto tiempo atrás, en su obra *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* (edic. 1937, pp. 126-136). Y, en cuanto a la actualización en general (teofanía) de la obra de salvación, téngase en cuenta que, si S. Gregorio Nacianceno (como el autor lo indica), ya en el siglo IV habla del *hoy del misterio de salvación*, S. León Papa, en el siglo V en que se forja nuestra liturgia, impone —por así decirlo— esta interpretación misteriosa de la acción litúrgica en casi cien sermones pronunciados sobre diversas solemnidades; la misma interpretación que recientemente Pío XII, en su *Encíclica Mediator Dei* ha enseñado en términos clarísimos (cfr. M. B. De Scos, *Presence du mystère de salut dans la liturgie d'après Saint Léon*, Ephém. Liturg., 73 [1959], pp. 116-135).

¹⁴ J. Laloup, *Anthologie religieuse*, Casterman, Tournai, 1962, 2 vols.

¹⁵ Tal vez no parezca tan explicable la presentación de textos heréticos, o de sospechosa ortodoxia: pero tal vez con ello pretenda el autor despertar el sentido crítico del lector común, y precaverlo de una lectura incauta en otros medios de difusión contemporáneos. En cuanto a los textos litúrgicos o escriturísticos, no los ha tenido en cuenta porque sabe que existen otras antologías de los mismos.

¹⁶ C. E. Olivera Lahore, *Para educar la fe cristiana*, vol. I: *Elementos de catequística*, Stela, Buenos Aires, 1962, 101 págs.

tes: la una sobre el *concepto* cabal de catequesis, la otra sobre la *historia* de la catequesis, y la tercera sobre la *psicología del sujeto* de la catequesis; mientras que el segundo volumen, —aún no publicado— sacará provecho de los adelantos de la *renovación bíblica y litúrgica*, antes de tocar el tema fundamental del *contenido de la catequesis*; y dejando para el final las aplicaciones prácticas que, sin todo lo anterior, serían recetas inconducentes. Buen trabajo el del autor, basado en una bibliografía general selecta (francesa, y de traducción del alemán al castellano), y con una bibliografía particular al principio de cada capítulo: en una palabra, un excelente *vademecum* para cualquier catequista, que no reemplaza nada de lo que se ha escrito hasta ahora, pero que pone al alcance del lector común lo mejor —a juicio del autor— de todo ello.

Bajo el título de *Nuestra vida cristiana*, la Editorial Bonum —como representante de las Ediciones Pastorales de Goya, Posadas y San Isidro, cuyas otras obras catequéticas ya hemos comentado con anterioridad (cfr. Ciencia y Fe 17 (1961), pp. 399, 438-440), publica una *Iniciación de los adultos a la fe*¹⁷: iniciación bíblica, en la que se han intercalado oportunamente las oraciones principales del cristiano adulto. Fundamentalmente, se trata de una introducción a la vida teológica de fe, esperanza y caridad de un cristiano adulto, en una presentación muy legible, con párrafos breves que insinúan la lectura reposada y rítmica (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), p. 133), facilitando así la experiencia religiosa de un lector de buena voluntad.

Las Estampas de la vida de Jesús de A. Oursler Armstrong, con ilustraciones de J. Gotlieb¹⁸, es una adaptación de un *best seller* de los Estados Unidos, destinado a adolescentes. La vida de Jesús es presentada con ciertos rellenos literarios, apropiados para la edad del lector al que se dirige (véase, por ejemplo, el capítulo *el niño de los cinco panes*, p. 146-153), pero supeditando la presentación al misterio aún actual de Cristo: tal vez hubiera sido mejor para ello —ya que, en la introducción, el autor lo subraya— haberle dado más extensión al relato de la Resurrección, incluyendo también alguna referencia a la Iglesia, como Cuerpo místico de Cristo o Cristo total. Las ilustraciones tratan de retratar lo típico del ambiente del tiempo de Jesús: tienen algo de las clásicas ilustraciones de Van Hole, pero reducidas más a sus líneas esenciales.

El llamado, en su actual edición castellana, *Catecismo junior*¹⁹, es una feliz adaptación del original inglés basado en el *The Way and Life* de Desmond A. D'Abreo, obra preparada con la colaboración del *Centro catequístico del Colegio De Nobili del Ateneo Pontificio de Poona* (India), inspirada

¹⁷ *Nuestra vida cristiana: Iniciación de los adultos a la fe*, Bonum, Buenos Aires, 1962, 84 págs.

¹⁸ A. Oursler Armstrong, *Estampas de la Vida de Jesús*, Subirana, Barcelona, 1960, 255 págs.

¹⁹ *Catecismo-junior*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 243 págs.

en el *Catecismo Católico* de los Obispos alemanes. Comienza con la *Buena nueva del reino de Dios*, de la que se eleva a la gloria de la creación, a la bondad de Dios que se manifestó en ella, y a la ingratitud del hombre que pecó, y que hizo necesario el sacrificio de Cristo, sacrificio cruento perpetuado en el sacrificio incruento de la Misa (pp. 13-41). Entra a continuación en el tema de la *Misa*, en dos partes: su desarrollo, o *parte común*; y el año litúrgico, o *propio de cada Misa*. El lugar que así ocupa la Misa es realmente central: y este es para nosotros el principal acierto de este *Catecismo*: porque una instrucción, educación o formación cristiana que no conduzca explícitamente a la misa (en particular, a la Misa dominical), falla por la base. La manera de llegar (en el capítulo cuarto que estamos comentando) a la Misa, habiendo partido de la *Buena nueva del Reino de Dios* (capítulo primero), la creación (capítulo segundo), la ingratitud del hombre y consiguientemente la necesidad del sacrificio (capítulo tercero), para pasar de esta necesidad a la realización del sacrificio de Cristo (capítulo cuarto), es realmente acertada. Otro acierto es haber sabido, por medio de la exposición del *año litúrgico* (capítulo sexto), exponer la *vida de Cristo* como un misterio, y de una forma totalmente ascequible. Llegados así a la mitad del catecismo, se inserta perfectamente el tratado sobre la *Iglesia de Cristo*: su organización (capítulo séptimo), sus estados, militante, purgante y triunfante (capítulo octavo), su función salvadora y santificadora (capítulo noveno). Aquí se inserta muy bien el tratado de los *sacramentos de Cristo*, que se van entrelazando con las virtudes cristianas: el del bautismo y el de la confirmación, unidos al ejercicio de la fe, la esperanza, la caridad, y a la vida de oración; el de la eucaristía, como sacramentalización de nuestra unión con Cristo; el de la confesión y unción de los enfermos, como remedio de los peligros que amenazan nuestra vida, la tentación, el pecado mortal, y el pecado venial; y, finalmente, los sacramentos del orden sacerdotal y del matrimonio, como estados de vida queridos por Dios para su gloria. Aquí se inserta el capítulo de los *mandamientos*, verdadera síntesis de vida cristiana. El *Catecismo* termina con un capítulo sobre los *sacramentales*. Resulta, pues, una obra que tiene *unidad vital*, referida constantemente a *Cristo Nuestro Señor*, y que oportunamente se refiere a la *Iglesia*, a los *Sacramentos* y a los *Sacramentales*, como hechos cristianos cotidianos, todos ellos centrados en el hecho del *sacrificio de Cristo*, presente en la *Misa*. Esta unidad vital está subrayada por la constante mención de Jesucristo: tal vez su lector, en una primera lectura, no le de importancia a esa mención nominal; pero, cuando caiga en la cuenta de todo lo que significa Cristo para él, la hará formar parte de su propio lenguaje. Sería de lamentar que su título de *catecismo* impidiera que nuestros muchachos y jóvenes se aprovecharan de toda su riqueza cristiana. Su presentación es realmente elegante. Las *imágenes*, muy sugestivas, y con un cierto movimiento interior —del que en seguida hablaremos, comentando una obra de Pesch— muy original. Las *preguntas y respuestas*, finalmente, tan

típicas de los catecismos y que no tienen por qué desaparecer del todo —ya que permiten precisar el pensamiento contenido en el texto— se hallan en este catecismo en un número más reducido que en otros. Como dicen sus editores, ésta es, en sí, una obra completa; pero que al mismo tiempo puede utilizarse como curso elemental de instrucción religiosa preliminar a un curso más amplio, como el que puede hallarse en el *catecismo católico*.

La misma editorial que ha traducido y adaptado el original inglés de la obra que acabamos de comentar, nos ha hecho el gran beneficio de traducir, del alemán, una de las mejores obras sobre la confirmación: nos referimos a A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*²⁰, que ya habíamos comentado elogiosamente en su edición original (cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 195-196). La intuición de base ha sido, para el autor, que la pastoral de la confirmación dependía del *sentido teológico* de ese sacramento, del cual no basta conocer *grosso-modo* su definición, como sacramento de la plenitud del espíritu y de la madurez espiritual, pues ésta ha sido entendida de diversas maneras, según se acentúe uno u otro aspecto de la misma (p. 279). O sea, lo que Jungman hizo con la Misa (en un estilo histórico-crítico en su clásica obra *Missarum Solemnia*, y lo que Stenzel inició para el Bautismo (Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 192-193), lo hace aquí Adam para la confirmación. Después de una introducción en la que el autor ambienta su estudio —haciéndonos ver su necesidad— y elige el método teológico del mismo, la parte primera está dedicada al sentido de la confirmación a través de su historia, como base para la parte segunda, en que tratará de su práctica. Comienza esta segunda parte con el tema de la *edad del confirmando*— nuevamente aquí, la ojeada histórica precede a la reflexión teológica —con la que está íntimamente relacionada la parte tercera, sobre la *preparación para la confirmación* (ésta es, a nuestro juicio, la parte más importante del libro, porque también el sacerdote, que instruye a los fieles sobre la vida sacramental, debe previamente instruirse a sí mismo, después de tantos siglos de desorientación sobre el sacramento de la confirmación): recomendamos la lectura detenida de estas páginas (especialmente pp. 185-197) a todos los sacerdotes, porque, por sí solas, les harán bien; y porque excitarán la curiosidad por leer las otras partes del libro que se relacionan con ésta que es la central. Sigue la parte cuarta, sobre los *padrinos*; y cierra el libro la parte quinta, sobre la *celebración de la confirmación*, que complementa la parte tercera, y cuya lectura detenida también recomendamos.

Otra editorial de bien merecida reputación en el ambiente catequético internacional es *Patmos* de Düsseldorf, que hace años viene desarrollando una meritoria obra de colaboración con el *movimiento catequético alemán*, según un plan que —diríamos— va de dentro hacia afuera; o sea que, a

²⁰ A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 286 págs.

propósito de los medios catequéticos, orienta en lo esencial de la catequesis. Precisamente nos acaba de llegar una obra de esa editorial, la de A. Schreck, *Instrumentos de trabajo en la instrucción catequética*²¹: como explica el autor en el prólogo, la catequesis debe ser práctica, en el sentido de que cada catequizado debe aplicarse a sí mismo lo que se le enseña; pero también en el sentido que debe aplicarse él mismo a la instrucción propia, tratando de progresar en el conocimiento vital del contenido de la catequesis. Y a esto se refiere el autor con el término polivalente de *instrumento de trabajo*, que nos explica a través de las experiencias de los educadores y de los catequistas (pp. 12 es.), donde enuncia, en frases a las que dedica sendos párrafos, los *principios* de su uso. Luego entra en la *descripción* de los instrumentos usuales, comenzando por la *Biblia Escolar* y el *Catecismo*, y terminando con *juegos religiosos* (o mejor, de contenido religioso). La última parte, dedicada a las imágenes (pp. 120-135), puede ser completada con la obra de Pesch, que enseguida comentaremos. Libro práctico, bien documentado en otros libros prácticos que oportunamente cita; y que concluye con unas pocas líneas, muy sensatas, en las que el autor resume lo esencial de su exposición. El editor, como en apéndice, y como propaganda de las distintas editoriales que editan *instrumentos de trabajo* para la instrucción catequética, nos hace conocer el *material práctico* con que cuenta la catequesis alemana: véase, al final, la lista de este material, y las editoriales que lo facilitan (p. 148).

Uno de los materiales clásicos en la catequesis de todos los tiempos, pero que no en todos ellos ha sido bien usado, es la *imagen*: acerca de su buen uso nos acaba de llegar la obra de Ch. Pesch, publicada hace varios años bajo el título de *La imagen en la instrucción religiosa*²², preparación remota de la gran obra del mismo autor, mucho más reciente y que ya se puede considerar clásica en el tema, titulada *Bildkatechese*, que fue publicada como tercer volumen del *Handbuch zur katholischen Schulbibel*, y que ya hemos comentado con anterioridad (Cfr. Ciencia y Fe, 17 (1961), p. 437). La obra que ahora comentamos es, en cierto sentido, más amplia, porque se refiere en general al tema de la imagen religiosa, no limitándose, como la otra obra, a las imágenes de la Biblia escolar alemana actual; pero, en otro sentido es menos detallada, porque no lleva a su perfección el estudio del *movimiento religioso* de cada imagen (movimiento que, como ense-

²¹ A. Schreck, *Arbeitsmittel in der katechetischen Unterweisung*, Patmos, Düsseldorf, 1961, 148 págs.

²² Ch. Pesch, *Das Bild in der katechetischen Unterweisung*, Patmos, Düsseldorf, 1957, 198 págs.

²³ Sólo el sacramento se puede prometer una eficacia *ex opere operato*, y aún así, la actitud del ministro, en el momento que lo administra, puede influir —no en lo esencial, por supuesto— a través precisamente del sujeto que recibe el sacramento, y cuya disposición, si bien no influye en la validez, determina hasta cierto punto el grado de gracia sacramental que se alcanza.

guida diremos, es lo más original del método de Pesch). Después de una introducción sobre *la imagen y la palabra* (predicación), el autor hace la *historia* del uso de la imagen, hasta llegar a su actual situación. Sobre esta base, entra en su tema en dos capítulos fundamentales: el uno, sobre la *actitud del catequista* ante la imagen; y el otro, sobre la *actividad catequética* con la imagen. De ambos, el capítulo primero, más subjetivo, es el que tiene la primacía, y a él le dedica el autor casi la mitad del libro (pp. 84-180): y con razón, porque ningún método es bueno si falla la actitud del que lo emplea²³. Lo bueno de esta parte de la obra es que, en ella, el autor no sólo enuncia con claridad los *principios* del uso de la imagen (o sea, la triple y sucesiva observación de la misma: 1. observación de la *totalidad*, como se podría hacer con cualquier otra imagen; 2. orientación religiosa o sea descubrimiento del *sentido religioso* de las figuras que forman parte de esa totalidad; 3. *reflexión personal*, para sentirse aludido y como incluido en la escena religiosa, pero además aplica muy bien estos principios a diversas imágenes (pp. 87-95). Sobre todo es importante lo que dice de la *orientación o sentido o movimiento* de los componentes de una imagen: a veces una mano o un gesto, orienta todas las figuras hacia un punto desde el cual cobra sentido todo lo demás; y para hacerse entender en esta intuición original del *movimiento o sentido religioso* de una imagen, el autor se vale de gráficos lineales, que esboza para cada una de las imágenes que enseña a meditar²⁴. En cuanto al tercer principio, que correspondería al enunciado en la frase ignaciana “reflexión, para sacar provecho” (*Ejercicios*, passim), ya hemos comentado, en otra ocasión, su importancia para la vida de oración (Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544, a propósito del *midrash bíblico y la reflexión ignaciana*). No nos queda pues sino recomendar vivamente la lectura de esta obra de Pesch, no sólo a los catequistas, sino a todos los que, sacerdotes, religiosos, o laicos, quieran enriquecer la propia vida espiritual por medio de la *oración por imágenes*²⁵.

²⁴ Este estudio del *movimiento o sentido religioso* de la imagen, es el que ha llevado a la perfección del último detalle en la otra obra, antes indicada, y que forma parte del *Handbuch zur katholischen Schulbibel*: cada imagen de la *Biblia escolar* tiene su correspondiente *diagrama de movimiento o sentido*, en hojas transparentes adicionales. Este *movimiento o sentido* de la imagen o *sentido religioso* se ha perdido, porque se ha perdido el *sentido del gesto del propio cuerpo en la oración*: en el tiempo en que los hombres hacían oración con su propio cuerpo (cfr. P. Doncoeur, *L'humble prière de nos corps*, Etudes, 178 [1924], pp. 204 ss.) florecieron los artistas de la edad de oro de la imagen religiosa (*ikonos*) que sabían transferir a las figuras sus propias experiencias de oración. Hoy en día, que se ha perdido la *oración por gestos*, se ha perdido también la *oración por la imagen* (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 560-563); y por eso necesitamos ser reeducados —como lo hace Pesch en la obra que comentamos— y como introducidos en el *movimiento o sentido religioso* de las imágenes.

²⁵ Pesch, en esta su obra de catequesis, se sitúa conscientemente en la línea de Rosenberg y Schreyer —cuyos libros, escritos en 1956, han dado

VIDA ESPIRITUAL

Bajo el título de *San Agustín, Maestro de vida espiritual*, H. Rondet presenta la obra póstuma de A. Tissot¹: antología selecta de los sermones de S. Agustín que, en sucesivos capítulos, reconstruyen la ascensión espiritual de S. Agustín, que debiera ser —para el autor— la de todo cristiano. El *punto de partida* de esta ascensión es el hombre: su egoísmo, su sujeción a las pasiones... la fugacidad de sus días. Luego, su *conversión*: conversión del hombre, herido por las flechas de Dios, que son sus muestras de amor. Cristo es quien libera y salva al hombre de su triste condición, el Cristo total con sus sacramentos. Al curar Cristo al hombre, éste cambia su condición, y fructifican las virtudes cristianas. Termina el libro con una serie de pasajes sobre la vida eterna, como término de la vida espiritual, y como objeto de deseos e inquietudes espirituales. Tal vez, en lugar de traducir una serie de pasajes —como dice Rondet al presentarnos esta obra— hubiera bastado traducir un único sermón sobre esta lenta ascensión; pero la multiplicidad de citas permiten apreciar mejor *lo humano de la santidad de S. Agustín*. Termina esta antología con una *orientación bibliográfica*, donde se señalan las obras más fundamentales y también las más actuales: textos (traducidos), y buenos estudios al alcance del lector común.

La amistad en San Agustín, de M. A. Mc Namara², es la traducción de un trabajo publicado en inglés —tesis doctoral dirigida por el conocido especialista agustiniano G. de Plinval— y que ahora nos llega en su versión francesa, como parte de una colección que es, a la vez, de investigación y de síntesis, y en la que esta obra entra perfectamente por ser un estudio bastante completo —teórico y práctico— del *fenómeno de la amistad en S. Agustín*, considerado como hecho espiritual, en el cual la gracia ha superado una naturaleza psicológicamente bien dotada para la amistad.

particular impulso al tema de la *oración por imágenes*—, pero sin entrar, como ellos lo hacen, en las diversas teorías sobre la oración en sí misma. Por eso, en lugar de clasificar las imágenes como lo hace Rosenberg (véase un resumen comentado en P. Meseguer, *La meditación por imágenes*, Razón y Fe, 159 [1959], pp. 355-366, 465-474), y prescindiendo también de la distinción, propiciada por Herwegen, entre *imagen de culto* e *imagen de devoción* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 446-447), se detiene en el que llamábamos *segundo principio*, o descubrimiento del *movimiento* o *sentido* de cada imagen, ejemplarizándolo en una serie de imágenes (setenta en total, que, en blanco y negro y perfectamente impresas, acompañan el texto), que clasifica en once tipos fundamentales, según el uso que de esas imágenes se puede hacer en la catequesis.

¹ A. Tissot, *Saint Augustin, maître de vie spirituelle*, Mappus, Le Puy, 1960, 174 págs.

² M. A. Mc Namara, *L'amitié chez Saint Augustin*, Lethielleux, Paris, 1961, 235 págs.

La introducción (pp. 5-8), se ocupa de esta *base humana*; y los tres capítulos siguientes demuestran la *evolución de S. Agustín* en las siguientes etapas: 1. amistad, que no se distingue de la simple camaradería; 2. adhesión al ideal clásico de la amistad; 3. su transformación en la concepción cristiana; 4. trascendencia de esta amistad por la caridad cristiana. Se estudian las relaciones de S. Agustín con cada uno de sus amigos, en cada uno de estos períodos, insistiendo en la influencia que han ejercido sobre él, y que manifiestan su gran necesidad de amistad. La obra hace notar la *constante psicológica* que hay en el fondo de esa naturaleza, y que jamás ha variado, de tal modo que el joven tierno y apasionado se transformó luego en el apóstol de corazón ardiente y de inflamada caridad. Los límites prácticos de la presente obra impiden un análisis profundo del pensamiento de S. Agustín sobre la amistad: la autora lo ha resumido en el capítulo cuarto, prometiendo desarrollarlo luego en ulteriores trabajos. Tal cual, es esta una obra bien documentada (véase al final, pp. 193-217) el aparato crítico, que fundamentalmente se basa en las *Confesiones*, en los *sermones*, *cartas* y *diálogos de Casíaco*, pero que tiene en cuenta las alusiones de otras obras. Bibliografía selecta (pp. 219-224), que puede servir de introducción orientadora para otros estudios en S. Agustín. Cada capítulo tiene una breve conclusión; y la obra se cierra con una conclusión general, donde la autora sintetiza, en tres planos, la experiencia agustiniana de la amistad: 1. *la experiencia humana* (o sea, los tres elementos básicos favorables a la amistad: el temperamento africano, la situación del bajo imperio en provincia, y la herencia ejemplar de los padres); 2. *fenomenología refleja* de sus amistades (porque S. Agustín, aún antes de hacer su propia experiencia, la estudió en Virgilio y Cicerón y habiéndola hecho a lo largo de toda su vida, continuamente reflexiona sobre ella en sus obras, llenas de descripciones de la amistad en las que habla de la alegría, la confianza, el amor, la franqueza, y la oración, como deberes y propiedades de la amistad); 3. *la teoría de la amistad cristiana* (como gracia especial, concedida por Dios a quienes se aman en El). Libro, como se ve, lleno de sugerencias, que nos hacen desear buscar, en la misma obra del Santo Doctor de la gracia, su amistad personal.

M. de Kerdreux hace uso, en su obra *Santa Teresa de Lisieux: Perspectivas para el tiempo presente*³, de sus cualidades de narrador, en una serie de escenas o estampas escogidas de la vida de la Santa, sobre cada una de las cuales se basan sus perspectivas —como él las llama— que, por una parte, retratan las reacciones que su lector puede tener al presenciar tales escenas; y, por la otra, le permiten a él mismo hacer sugerencias al lector. Las escenas que el autor narra son, en sus líneas esenciales, históricas, no sólo por serlo sus personajes, sino también porque las palabras

³ M. de Kerdreux, *Sainte Thérèse de Lisieux*, Lethielleux, Paris, 1961, 165 págs.

han sido tomadas, en lo posible, de los mismos documentos (cartas, sobre todo). Y las perspectivas, son un modelo de reflexión espiritual, porque actualizan el personaje central a los ojos del lector, y le enseñan a meditar la vida de los santos (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 541-544). Por su estilo literario pues, y por su método espiritual, es esta una obra original y práctica.

La obra de P. Descouvemont, *Santa Teresa del Niño Jesús y su prójimo*⁴, es un estudio de síntesis —en su origen, tesis doctoral— sobre un punto de la espiritualidad de la Santa que el mundo de hoy, que ha subrayado las dimensiones sociales de la persona humana, puede mejor apreciar. El plan de la obra es lógico: 1. *la experiencia del prójimo como obstáculo* (más propia de un contemplativo, pero que también tiene sentido para quien vive en la acción, por lo que el autor observa sobre la importancia del silencio, pp. 55-60); 2. *la experiencia de los beneficios espirituales del trato con el prójimo*; 3. *la experiencia y la inteligencia del precepto de la caridad fraterna*, tal cual se halla expresada por Sta. Teresa del Niño Jesús. El autor supone un lector conocedor, en grandes líneas, de la vida de Sta. Teresa del Niño Jesús; e inclusive de las etapas de su vida espiritual, a las cuales el autor se refiere sólo en cuanto cree necesario. Tiene en cuenta las lecturas que han influenciado en la formulación de la Santa, de las cuales nos da una cuidadosa lista en el apéndice; y compara la espiritualidad de esta Santa con la de otros autores espirituales, para destacar su carácter original a la vez que tradicional. Nos pone sobre aviso, para que el estilo de la Santa no sea para nosotros un obstáculo en el aprovechamiento de sus escritos; y llama la atención sobre el ambiente conventual en que se desarrollan sus problemas, los cuales —en sus soluciones— no por ello dejan de tener una validez universal, y ser aplicables a otros casos concretos. Termina con un índice analítico, con los términos propios de la espiritualidad de Sta. Teresa. Buena bibliografía, clasificada de la siguiente manera: 1. *fuentes* (textos y testimonios); 2. *estudios* que se subdividen en historia, espiritualidad de Sta. Teresa, espiritualidad carmelitana, caridad, y temas diversos. En apéndice (pp. 243-259), el autor estudia las *lecturas de Sta. Teresa* (y la abundancia de tales lecturas hacen pensar el cuidado con que se deben interpretar algunas de las frases de la Santa que parecen más peyorativas respecto de la lectura espiritual): como en otras ocasiones hemos hablado de la importancia de este tema para la vida espiritual de hoy en día (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 99-102; 243-250), no volveremos ahora sobre él; pero recomendamos en su totalidad el serio estudio histórico que de este tema hace aquí nuestro autor.

La obra de O. A. Rabut, *La verdad en la acción*⁵, tiene, como leit-

⁴ P. Descouvemont, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et son prochain*, Lethielleux, Paris, 1962, 270 págs.

⁵ O. A. Rabut, *La vérité de l'action*, Du Cerf, Paris, 1962, 182 págs.

motiv, la actitud que otros autores llaman —con cierta equivocidad— *sinceridad y autenticidad*, y que el autor prefiere llamar *verdad de la acción*, cuyo contenido resume en la conclusión (pp. 177 ss.). Porque la sinceridad parece ser, para algunos, vivir según lo que se siente, sin prestar atención al origen real de lo que de hecho se siente, que no siempre es bueno; mientras que la *verdad de la acción* es, para el autor, vivir según la realidad, sin traicionar sus fuentes. El autor también habla de una madurez o maduración creciente⁶, que también llama descubrimiento progresivo de la realidad⁷, o un encontrarse a sí mismo, pero saliendo de sí⁸. Libro, por tanto, sugestivo; y lleno de descripciones vitales que constantemente se enfrentan con frases hechas sobre la perfección y la vida espiritual —algunas, tradicionales; y otras, que el autor reconoce haber sido usadas por santos que hacen autoridad— y que, el autor trata de hacerlas comprensibles en su sentido exacto, para el hombre de hoy. Esto último podría ser lo más original de este trabajo.

Voluntad y verdad, de R. Guardini⁹, nos llega en su traducción española: el mismo autor presenta la obra como *ejercicios espirituales*, hechos y no meramente predicados (pp. 9-10), aunque nosotros preferiríamos llamarlos *retiros espirituales*¹⁰. Precisando más, diríamos que es un retiro

⁶ A este tema hacemos referencia, en esta misma entrega y en el boletín de *espiritualidad sacerdotal y religiosa*, comentando una obra de Gleason. Recomendamos ahora el artículo de H. Holstein, *Les phases du combat spirituel*, *Christus*, 9 (1962), pp. 52-68, notando que, en nuestra manera de hablar, sólo la segunda fase que el autor describe es propiamente *madurez espiritual* (conteniendo, las otras dos fases, algo de inmadurez).

⁷ Cfr. K. Rahner, *Spiritualité ignatienne et dévotion au Sacré Coeur*, RAM, 35 (1959), pp. 148-151, 154-155, 160-161, donde explica muy bien el dinamismo contenido en la *indiferencia ignaciana*, y que es la razón última de la búsqueda constante de la realidad última, que es lo que S. Agustín llamaba el *Deus semper maior*. Véase también H. Rahner, *La espiritualidad de las Congregaciones marianas y su historia*, Buena Prensa, México, 1955, pp. 16 ss. cuando habla de la *inquietud cristiana*, de la *juventud teológica* y del *magis ignaciano*.

⁸ Este salir de sí para encontrar la realidad, nos recuerda la *elección ignaciana* (*Ejercicios*, n. 189: “porque piense cada uno que tanto aprovechará en todas cosas espirituales —y encontrará mejor la voluntad de Dios nuestro Señor en la propia vida— cuanto saliere de su propio amor, querer e interés...”), que tiene su aplicación no sólo en las grandes decisiones —elección de estados y conversión— sino también en las microdecisiones cotidianas (cfr. Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 340).

⁹ R. Guardini, *Voluntad y verdad*, Dinor, San Sebastián, 1962, 184 págs.

¹⁰ En la Iglesia, los *Ejercicios espirituales de San Ignacio* no son los únicos; de modo que no pretendemos prohibir a otro autor que llame *ejercicio espiritual* lo que nosotros llamaríamos más bien *retiro*. Pero, en los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio* hay, a nuestro juicio, tres series de documentos (y esto es lo que los distingue esencialmente del *Ejercitorio del Cardenal Cisneros*, que el Santo conoció y usó, pero no imitó): 1. *documentos temáticos*, que son todos aquellos en los que S. Ignacio da temas de meditación o consideración, tomándolos de la revelación o tradición espiri-

hecho para aprender a orar; de modo que consideramos a esta obra de Guardini un complemento práctico de su célebre *Introducción a la vida de oración*, publicada en castellano por la misma editorial (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 443). Desde el punto de vista temático, uno de los temas de Guardini que en esta obra también aparece de continuo, es el de la *imagen bíblica de Dios* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 442-443: lástima que el traductor español no haya indicado las traducciones españolas, que ya existen, de todas las obras que Guardini aquí cita de continuo). Interesante la insistencia de Guardini sobre el *silencio*: debieran tenerla en cuenta los que a veces, en retiros —y, lo que es peor aún, en ejercicios espirituales— temen exigirlo a los laicos de hoy. Interesante también lo que el autor nos dice sobre la *música*, como ambiente y como modo de orar: en apéndice, véase un estudio particular al respecto, hecho por un especialista (pp. 173-182). Novedoso lo que en esta obra se nos dice sobre la *respiración* (y la gimnasia) como gesto espiritual (pp. 59-65): la respiración, tan unida al ritmo personal de la oración (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 133 y 136), es uno de los gestos de la oración que, como otros gestos, han sido demasiado descuidados como modos de orar¹¹.

F. X. Durrwell desarrolla en su libro *En Cristo Redentor*¹², una concepción muy profunda de la vida espiritual: todos los aspectos de la vida espiritual tienen su explicación en la muerte y la resurrección de Jesucristo, todo converge hacia este misterio. Desde que en 1950 apareció la obra ya muy conocida del autor, *La resurrección de Jesús, mystère de salut*¹³, el autor siguió reflexionando y escribiendo sobre las consecuencias de este misterio espiritual, en una serie de artículos publicados en la revista *Masses ouvrières*. En el libro que ahora comentamos, el autor no presenta estos mismos artículos —que él llama modestamente *apuntes de vida espiritual*, pero que en el fondo son mucho más, porque tienen de base una intuición

tual; 2. *documentos estructurales*, o sea, las meditaciones y contemplaciones que los caracterizan —por su estructura interna del tema, añadida a éste—, como son las del *Principio y Fundamento, Rey Eterno, Dos Bandejas*, etc., hasta la *Contemplación para alcanzar amor*; 3. *documentos normativos*, como los *modos de orar*, c las *reglas para discernir espíritus o escrúpulos*, y los *exámenes de conciencia*. Pues bien, los “ejercicios espirituales” de Guardini no tienen la “estructura ignaciana” por una parte; y, por la otra, en ellos prevalecen normas de oración y examen, con un mínimo —muy bien elegido— de temas. Por eso preferimos llamar, a la obra de Guardini, *retiro espiritual*, no en sentido peyorativo, sino para mantenernos dentro del *sistema ignaciano* (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], pp. 273-274).

¹¹ Sobre esta *oración por gestos*, véase lo que en el *boletín de catequesis*, en esta misma entrega, decimos de la *oración por imágenes*, comentando una obra de Pesch.

¹² F. X. Durrwell, *Dans le Christ rédempteur*, Mappus, Le Puy, 1960, 346 págs.

¹³ Segunda edición, Mappus, Le Puy, 1954.

teológica que les presta unidad— nos presenta la vida espiritual a la luz de la resurrección. Primero presenta la vida espiritual como *santificación personal*, mostrando el valor apostólico de la santificación personal. Del mismo modo muestra cómo la *justicia de Dios* es principio interno de la vida cristiana. La segunda parte trata sobre los *sacramentos*, entre los cuales presenta, fuera de un excelente capítulo acerca de la Misa, el bautismo, y la Sagrada Escritura como sacramento. En la tercera parte toma las virtudes de la vida cristiana: fe, caridad, deseo de la salvación, fuerza y debilidad, fidelidad, obediencia, virginidad, y oración. La cuarta parte la dedica al Maestro de la vida cristiana; y la quinta a la Santísima Virgen. Este libro de F. X. Durrwell se distingue, no tanto por la variedad de sus experiencias de la vida espiritual, como por la unidad y profundidad de su visión teológica —escuela francesa—, y por el uso espontáneo y muy abundante de la Sagrada Escritura: por esto último, recomendaríamos leer el capítulo que dedica a la Sagrada Escritura como sacramento de Cristo: presencia de Cristo durante su lectura, comunión con Cristo, y disposiciones para lograr esto en la lectura (pp. 61-69), entre las cuales menciona (pp. 64 ss.) una que nos parece esencial, y que equivale a lo que San Ignacio llamaba, para la oración mental, *tercera adición (Ejercicios, n. 75)*, o sea, la presencia de Cristo glorioso, o *imagen pascual* del mismo (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 27-34).

La obra de P. Kampmann, *Pasión y glorificación*¹⁴, comprende una serie de sermones pascuales, dirigidos (algunos de ellos por radio) no sólo a los fieles de diversas confesiones, sino también a no cristianos deseosos de vida espiritual. La razón de ser de este auditorio tan amplio es un doble hecho: por una parte, el Vicepresidente de la India dijo una vez que los cristianos son gente común, pero que llaman la atención por las afirmaciones no comunes que sostienen; y, por la otra, es un hecho que el común de los cristianos se ha acostumbrado tanto a la afirmación pascual, que ésta resulta ya una banalidad inoperante. El autor pone de relieve el carácter extraordinario y único del *mensaje pascual* en conexión con las afirmaciones de la revelación, y en constantes referencias a las concepciones espirituales del hombre actual. Teniendo en cuenta la importante obra pedagógica religiosa del autor (basada sobre el *encuentro* y que ya hemos comentado en otra ocasión: cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 251-252, donde lo ejemplarizaba en el encuentro con Dios de Moisés y de San Pablo), llamamos la atención a los lectores sobre el capítulo sexto de la obra que estamos comentando, titulado *El gran encuentro*, y donde lo ejemplariza en los discípulos de Emaus. El problema de la esencia del cristianismo interesa tal vez más a los no cristianos que a los cristianos. Para el creyente, la esencia del cristianismo es idéntica con la Persona y la historia de Cristo;

¹⁴ Th. Kampmann, *Passion und Herrlichkeit*, Kösel, München, 1962, 106 págs.

pero su problema fundamental no es el de la esencia del cristianismo, sino el de la esencia del cristiano, en cuanto a su existencia¹⁵. El problema del creyente se plantea en esta pregunta: cómo seré yo cristiano; y la respuesta es: en la medida en que encuentre a Cristo. Este y no otro, es el sentido, por ejemplo, de la obligación del precepto de la misa dominical: la Iglesia desea el encuentro de los cristianos con Cristo, y por eso los obliga a la función litúrgica, en la cual se encuentra al *Kyrios*. Y también éste es el sentido de la urgencia de los sacramentos, concebidos como encuentro con Cristo. Por eso el autor, para hacernos sentir todo lo que implica el verdadero encuentro con Cristo, lo ejemplariza aquí en los discípulos de Emaus, señalando los siguientes detalles: 1. ambos a dos están en camino, o sea viven nuestra misma vida de peregrinos (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 198-199), pero con la peculiaridad de que Jesús todavía les interesaba; 2. el Señor se les muestra de modo que no lo reconocen, o sea, es dueño de elegir la manera de salirnos al encuentro; 3. Cristo se les hace sensible en la palabra y en el sacramento; 4. y la señal de que verdaderamente lo reconocen, es que desaparece de sus ojos; 5. y al momento se ponen en acción, o sea a su servicio, y vuelven a Jerusalén a comunicar a los demás la buena nueva del encuentro. Como se ve por este capítulo que hemos comentado de esta obra, es ésta rica en descripciones profundas de la vida espiritual.

A través de los eternos problemas del hombre, toda época ansía una respuesta espiritual a sus inquietudes; y por eso la respuesta de una época, puede servir en otra, y aún ser mejor que la que cada una quisiera inventar por su cuenta y riesgo. Tal es el sentido, vitalmente antropológico y a la vez teológico, de la obra de H. Bacht, que ha titulado *Aproximación o distanciamiento del mundo?*¹⁶: colección de capítulos, publicados con anterioridad por separado, y que ahora reedita en conjunto porque, por una parte, se refieren a inquietudes humanas que acompañan la vida cotidiana; y, por la otra, busca satisfacerlas recurriendo en general a la sabiduría del pasado. Sobre todo nos llama la atención el hábil recurso que el autor —en ésta, como en otras obras (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 535-537)— hace de la sabiduría del desierto espiritual: los monjes y eremitas que crearon esa espiritualidad, eran hombres de fuerte personalidad, e inmersos por tanto en su tiempo; pero tienen todavía un mensaje para el nuestro, y sería una lástima que no se los pudiera oír, porque a primera vista parecen hablar en otro lenguaje. Véase, por ejemplo, el capítulo que nuestro autor le dedica a la *dirección espiritual* (pp. 87 ss.), cuya crisis se debe

¹⁵ Sobre este tema, acaba de publicar L. Cerfaux, *Le chrétien dans la Théologie de Saint Paul*, Du Cerf, 1962, del que haremos un comentario en la próxima entrega, pero que hemos querido mencionar aquí, para confirmar la apreciación de Kampmann.

¹⁶ H. Bacht, *Weltnähe oder Weltdistanz.*, Knecht, Frankfurt, 1962, 265 págs.

simplemente a un olvido de esos grandes directores espirituales que fueron los monjes y abades del desierto; o el capítulo dedicado a lo que Danielou —otro gran descubridor contemporáneo de la espiritualidad del desierto— llamó nostalgia de la iglesia primitiva, y que Bacht aprovecha para caracterizar la iglesia del desierto en sus rasgos esenciales (pp. 114 ss.), similares a los rasgos de la iglesia primitiva: *espectativa escatológica*, *rechazo del mundo*¹⁷, *ascesis*, *lucha con el demonio*, *vida alimentada por la Escritura*, y *abundancia de dones espirituales*. El capítulo, ya citado, titulado *Dirección espiritual en crisis* (pp. 87-113), tiene también como fuente la rica experiencia del desierto, que fue la edad de oro, por así decirlo, de la dirección espiritual. El capítulo dedicado a la *Oración de Jesús, su historia y su problemática* (pp. 141-162), toca un tema de espiritualidad oriental, que se ha hecho actual en occidente (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 199-201; 17 [1961], pp. 156-157). El capítulo sobre la *Simplicidad de corazón* (pp. 163-183), basándose sobre estudios —pocos, pero bien orientados de exégesis bíblica— de otros especialistas, sabe darle profundidad espiritual. En total, once temas, que van del amor a las realidades terrenas, al futuro de la humanidad, y de la juventud actual a la ubicación de la mujer en la sociedad contemporánea, sabiendo sacar, de los trabajos de otros autores (y aún de las novelas) ideas personales sobre la vida espiritual de hoy. En una palabra, un libro que deseáramos ver traducido a nuestro idioma.

Más de una vez, en este y en otros boletines de vida espiritual, hemos llamado la atención sobre la presencia de Cristo en las obras que hemos comentado. Citemos pues ahora, casi al fin de este boletín, la obra de M. Riber, *Cristo, centro de la creación*¹⁸: en tres partes —y aduciendo casi exclusivamente textos del Antiguo y Nuevo Testamento—, el autor trata de *Cristo germen*, *Cristo centro*, y *Cristo pleroma*. No pretende originalidad, sino visión de conjunto —en la Sagrada Escritura— del tema de Cristo; y eso es lo que justificaría el estilo esquemático, y las frases cortadas —casi técnicas—, que dejan al lector pensando. En apéndice, el *poema del siervo de Yahvé*, de Isaías, elegido por sus resonancias cristológicas (p. 25). En una palabra, una antología de textos cristológicos,

¹⁷ Este es uno de los rasgos más chocantes —para la espiritualidad laical que hoy predomina—, y sin embargo también él es un mensaje que nos viene del pasado, y que no ha perdido actualidad: el *desierto es una ley* de toda vida espiritual, y es infantil rechazarlo por las imágenes —geográficas, históricas o personales— que pueden acompañarlo (cfr. Ciencia y Fe, 14 [1958], pp. 538-541). En cuanto a la aparente contradicción entre mundo y desierto, véase el primer capítulo de Bacht, cuyo título es el mismo de todo el libro (pp. 7-18); y téngase en cuenta el equilibrado ensayo que, hace unos años, escribió H. Holstein, en *Christus*, n. 1 (1954), pp. 111-127, titulado *Le désert ou la cité?*

¹⁸ M. Riber, *Cristo, centro de la creación*, Dinor, San Sebastián, 1962, 81 págs.

tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que se resume en la frase de la Carta a los Hebreos, "Christus heri, hodie, et in saecula"¹⁹.

Cristo en el mundo es el título de un *anuario* que publica el llamado *Osservatorio cristiano*²⁰, y del cual ya nos han llegado ocho volúmenes, publicados desde 1953 a 1961 inclusive. Este *anuario* quiere poner de manifiesto, por estadísticas, noticias, fotografías, esquemas, bibliografías, etc., que Cristo está en el mundo, que las ciudades de todos los continentes reciben la impronta de su mensaje, que Jesús sigue guiando con su gracia a los hombres, que está entre ellos en la Eucaristía y en la Iglesia, que es el centro de atracción en la literatura, la cultura y el arte, y que triunfa en las conversiones y vocaciones, en los santos y en los mártires y, sobre todo, en las tentativas de unión de todos los cristianos dispersos por el mundo. Y para eso, el *anuario* cuenta con el respaldo del *Osservatorio cristiano*, levantado en Asís, y que comprende: 1. una *documentación iconográfica* que cuenta con 40.000 fotos de arte —desde los primeros siglos hasta hoy—, ordenadas según la vida de Jesús en los Evangelios; 2. una *galería de arte contemporáneo* sobre Jesucristo, con 700 pinturas y esculturas; 3. una *documentación bibliográfica*, con datos de todo lo que se refiere a Cristo y se encuentra en los monumentos antiguos y en las ediciones recientes; 4. una *biblioteca cristológica*, con cerca de 35.000 volúmenes; 5. una *documentación musical*, con una discoteca de obras inspiradas en Cristo, con 3.500 discos; 6. una *cineteca*, que ya cuenta con films artísticos sobre Cristo. Y todo esto es la obra de los llamados *voluntarios Pro Civitate Christiana*.

Cada volumen del *anuario* tiene cómodos índices geográficos, onomásticos, y temáticos, que facilitan su consulta. Y abunda en láminas y reproducciones fotográficas, que despiertan interés, a la vez que orientan la lectura y la complementan. Y con estilo ágil ofrece, como instantáneas del mundo contemporáneo, que sensibilizan la verdad teológica —a la que se refería el libro que comentamos antes— de que *Cristo es el centro de la creación*.

¹⁹ Sobre este mismo tema, pero en un estilo no tan esquemático, véase J. M. González Ruiz, *San Pablo al día* (Flors, Barcelona, 1956) quien, basándose de continuo en San Pablo, trata, en la primera parte, de *Cristo hoy, ayer y como punto final* (pp. 3-32).

²⁰ *Cristo nel mondo*, a cura dell'Osservatorio cristiano, Assisi, 1953-1961, en ocho volúmenes.

ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL Y RELIGIOSA

La obra de A. Ehl, *Dirección espiritual de las religiosas*¹, nos llega en su traducción y adaptación del original alemán. El autor entiende la *dirección espiritual* en el sentido amplio de las relaciones del sacerdote con las religiosas (especialmente las de vida activa), y en orden al sacramento de la penitencia (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 134-135). Es una iniciación a la dirección espiritual que supone como lector un novel sacerdote, o uno que comienza este ministerio; pero que también será útil a las mismas religiosas, cuyos conocimientos adecuados sobre la dirección la facilitan, ahorrando tiempo a los sacerdotes que la realizan. Libro práctico que, como tal, después de una breve introducción general (pp. 7-14), que termina con una bibliografía igualmente breve, trata: 1. *cuestiones fundamentales* de la dirección (donde el autor insiste en los deberes generales del confesor respecto del estado de la religiosa; y deberes especiales por tratarse de personas de otro sexo); 2. *principales modos* de la dirección (entre los que resalta la confesión sacramental, por la razón indicada al principio); 3. *casos particulares* (según el estado personal o el oficio de la religiosa); 4. *caso de las religiosas que abandonan, o han abandonado* ya la vida religiosa; 5. *dirección de vocaciones religiosas*; 6. *conocimientos canónicos* que debe tener un director espiritual de religiosas.

Bajo el título de *Pensamientos laicales ante el celibato*², I. F. Görres, como miembro femenino del laicado, se propone tratar del tema del celibato sacerdotal, y lo hace en una forma magistral que suscita extraordinario interés. Dos partes claras contiene este libro: la *primera*, que titula *Hijos de la Resurrección*, es teórica, y la podríamos calificar como una *teología del celibato sacerdotal*; y la *segunda*, titulada *Excursus hacia la práctica*, contiene algunas consideraciones sobre la actitud del sacerdote ante la mujer. En su origen, fueron dos conferencias pronunciadas ante estudiantes de teología y sacerdotes jóvenes con cura de almas, que la autora reproduce aquí accediendo a innumerables pedidos de quienes tuvieron noticia de tales conferencias. Nos vamos a detener a comentar un poco más detalladamente la primera parte de este libro, que gustaríamos ver difundido y traducido a nuestro medio. La autora se plantea la cuestión de si el celibato no será una institución anticuada, producto de una ideología dualístico-maniquea, enemiga del cuerpo, y perteneciente a una época y a un orden social ya superados, en desacuerdo con la imagen actual del hombre, renovada y reivindicada por los avances indudables de

¹ A. Ehl, *Dirección espiritual de las religiosas*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 270 págs.

² I. F. Görres, *Laien-gedanken zum Zölibat*, Knecht, Frankfurt, 1962, 89 págs.

la psicología moderna. La autora responde que el celibato no ha nacido al margen del cristianismo, sino que es el brote espontáneo de la vida misma de la Iglesia; y que no se fundamenta en una ascesis circunstancial, sino en una imagen del hombre condicionada por el celibato, y que a la vez condiciona el celibato, una imagen de talla inigualable, y que es la del *sacerdote virginal, Jesucristo*: el sacerdocio virginal de Jesucristo es el único contexto en el que puede ser comprendido totalmente el celibato eclesiástico. La autora se limita, por tanto, a exponer el significado de esta determinada imagen, y lo hace constar expresamente, advirtiendo que no pretende la comparación con otras imágenes actuales de existencia sacerdotal, como el sacerdocio oriental, el parroquiado evangélico, o el caso especial de los pastores evangélicos convertidos al catolicismo, que como casados recibieron la ordenación sacerdotal. Esta imagen ha surgido y se ha desarrollado paulatinamente en la Iglesia, adquiriendo un poderoso arraigo histórico, fundado en positivos *leit-motivs*. Cuatro señala Görres, y forman los cuatro capítulos de esta primera parte: 1) el concepto cristiano primitivo de virginidad consagrada a Dios, que culmina en el símbolo de la esposa; 2) determinadas figuras evangélicas (el siervo, el vigía, el mensajero); 3) la imagen del hombre como ángel (“en la resurrección... serán como ángeles de Dios”); 4) como lo más importante, la imagen del matrimonio de Cristo con la Iglesia (pág. 19).

Un breve análisis del cap. 1 nos muestra la profundidad con que es tratado el tema: partiendo del *Prefacio de la consagración de una virgen*, tomado del antiguo ritual (debido a San León Magno; y que reproduce en latín, con una traducción alemana del mismo en forma poética, debido a la pluma de Guardini) encuentra Görres que la imagen cristiana primitiva de la virginidad, encierra las siguientes características: 1) *el valor y la dignidad del matrimonio*; 2) que *significa más de lo que es*: es un símbolo para algo, que lo supera y que aparece en él. Las vírgenes —se dice en el prefacio— *nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed diligenter quod nuptiis praenotatur*; 3) lo significado y representado puede ser *alcanzado de un modo distinto*, que supera la forma común del matrimonio, en la virginidad (p. 22). Así aparecen ambas formas de vida, *matrimonio y virginidad*, como dos realizaciones diversas del mismo *sacramento* en diversos niveles. El simbolismo matrimonial es una idea tan antigua como la misma humanidad. El matrimonio es algo más que una institución útil y necesaria, aún en las más antiguas culturas. Tiene un carácter sagrado, por simbolizar, en la unión de las parejas humanas, el encuentro fecundo de las grandes fuerzas de la naturaleza, de las potencias generadoras del cosmos. La revelación no suprime este simbolismo, sino que le da un sentido verdadero: lo que enlaza la unión, no son ya las fuerzas naturales, sino la comunidad de vida y amor entre Dios y la creatura: Yahvé y su pueblo elegido en el AT., Cristo y su Iglesia en el NT., Dios y el alma en todo momento (p. 23). Pero esta unión es sólo símbolo: entre lo simbolizado

y su representación simbólica hay una profunda diferencia. El símbolo no solamente descubre lo significado, sino que además lo encubre, incluso lo desfigura. Por eso se dice en el *Prefacio de la consagración de la virgen*, que ella admite, *non quod nuptiis agitur, sed quod praenotatur* (p. 24). Aquí se sale al encuentro de una objeción de fondo que la autora estudia detenidamente a propósito de una frase del prefacio: *fastidirent connubium*. Hay tres fastidios de la unión conyugal: uno, de naturaleza corpóreo-anímica; otro, de naturaleza moral (estas dos, son experiencias de la humanidad entera, no atribuibles a *complejo maniqueo*, ni a ideas del cristianismo, ni a especialidades monacales o medievales; ni la virginidad puede fundarse en el rechazo de estas dos clases de fastidio); y el tercer fastidio sería aquel de que habla el texto del *Prefacio*. Corresponde a una profunda visión de lo insatisfactorio, pasajero, y dispersante del mismo matrimonio sacramental, como símbolo de la unión. Esta experiencia conduce a la decisión de una realización de lo significado por un camino más breve, con menos intermitencias, en la virginidad cristiana, que por ser cristiana supone un don, una gracia sobrenatural, no un temperamento o complejión determinados. Resta que en esta primera parte hagamos una breve mención del cap. 4, consagrado al *simbolismo matrimonial de Cristo con su Iglesia*, y que da su más profundo significado el celibato sacerdotal. El sacerdote, representante de Cristo, toma también parte, como tal, en este matrimonio (símbolo, el anillo del Obispo). El sacerdote vive *en matrimonio* (p. 44), y vive un matrimonio, pero no en el campo privado de su individualidad. En realidad, el sacerdote no ha desterrado el matrimonio de su vida. No se ha apartado de un *tú*, con el fin de vivir para una *cosa*. Debe afirmar y realizar todos los valores del matrimonio a un nivel nuevo. No en vano el pueblo cristiano le llama padre; y S. Pablo dice a los cristianos: *yo os he engendrado en Cristo*.

La segunda parte del libro, es una aplicación de la primera al terreno práctico de la acción sacerdotal. El sacerdote debe vivir su celibato, no en un claustro, sino en medio del mundo; y aquí le sale al encuentro la mujer como objeto del cuidado pastoral. El sacerdote debe llenar muchos deberes varoniles; ser el padre, el hermano, el luchador, y el defensor muchas veces. Como dice K. Rahner, la Iglesia es la presencia visible de la gracia en el mundo, y esa presencia visible es lo que busca la mujer en el sacerdote. Pero la mujer busca muchas veces el espíritu a través del sentimiento, y no hay nada que despierte tanto el amor de la mujer, como la entrega de sí mismo que admira en el sacerdote. Para muchas jóvenes es, aún hoy día, el sacerdote el único hombre en su vida (p. 64); es el único hombre *espiritual* con quien pueden tener contacto, y el único que las considera como un ser espiritual (p. 65). Hay otro grupo numeroso que no ha encontrado en su vida la felicidad, se sienten solitarias, son mal tratadas. El sacerdote es su único hombre de confianza (p. 66). Están las que han tomado, por ideal de toda su vida, la entrega total al

servicio de Dios, y ven en el sacerdote la concreción de todos sus anhelos y sueños. ¿Cómo debería el sacerdote afrontar todos estos delicados problemas, manejarse a través de todas estas implicadas mezclas de *eros* y *espíritu* del alma femenina? “¡Cuántas veces el hambre inmensa de felicidad, amor, y dirección, en la vida de una joven se concentra totalmente en un sacerdote!” (p. 74). Con respeto, tacto, paciencia, incluso con amor, con una respuesta de amor verdadero y humano, pero que no es el amor de la esfera erótica. En una palabra, con *madurez sacerdotal*.

Nos hemos detenido más en este libro de Görres, no porque sea el más importante de todos los que comentaremos en este boletín, sino porque nos ha llamado la atención el conocimiento del sacerdocio que este libro implica en el laico que lo ha escrito.

R. W. Gleason, bajo el título de *La vida de Cristo*³, nos ofrece otra obra en que la reflexión personal del autor —sobre la base de los mejores estudios similares contemporáneos— logra una *síntesis* (*práctica* y de fácil lectura) de la verdad dogmática con el sentido común psicológico (sobre ambos aspectos por separado, ya hemos comentado otras obras del mismo autor, en entregas anteriores de nuestra revista). La obra que ahora comentamos está dedicada a la *vida religiosa*, vida clásicamente considerada como de pobreza, castidad y obediencia, y que el autor nos presenta ahora (siguiendo una tradición iniciada por San Pablo) como *vida de madurez en Cristo*: en el capítulo dedicado por el autor a este tema (pp. 91-138), y que nos parece central en toda la obra, se nota lo que siempre constituye la originalidad del autor, que es saber juntar un suficiente conocimiento de la psicología moderna con un seguro conocimiento de la teología de la gracia: una verdad que se repite con frecuencia en esta obra, es que la vida cristiana —y por lo tanto, también la religiosa— es una prolongación de la encarnación del Verbo (p. 11): y que, por lo tanto, es ley de la encarnación el que la psicología humana se integre en la vida espiritual (pp. 103-104), de modo que el conocimiento que podamos tener de la *madurez psicológica* (tema de gran actualidad), nos puede ayudar a profundizar en el conocimiento, mucho más importante, de la *madurez espiritual*. Como las otras obras del mismo autor, esta es fácil de leer; y práctica, como orientación de lecturas ulteriores, pues el autor sabe oportunamente citar otros autores que vale la pena conocer en los temas en los cuales quiere —y lo logra— interesarnos.

La obra de J. Capmany, titulada *La espiritualidad del clero diocesano*⁴, trata de sentar los principios de esta espiritualidad, centrándola en una definición positiva de la misma —y no meramente por lo que no

³ R. W. Gleason, *La vida es Cristo*, Sal Terrae, Santander, 1962, 241 págs.

⁴ J. Capmany, *La espiritualidad del clero diocesano*, Herder, Barcelona-Buenos Aires, 1962, 359 págs.

tiene de la espiritualidad religiosa—; y, para ello, la basa en la doble relación que vincula positivamente al sacerdote diocesano con su obispo: 1. por su situación peculiar de *colaborador del obispo* en su actuación cultural y pastoral (p. 91); 2. por ser los sacerdotes las primeras ovejas que debe gobernar el obispo (p. 92). Guiado por una concepción de la espiritualidad, que hace lugar a diversas escuelas de la misma —y que hace años propuso con competencia De Guibert—, el autor concluye la primera parte de su trabajo —donde ha estudiado la vocación sacerdotal diocesana, y las verdades dogmáticas bien trabadas que la constituyen— afirmando la existencia de una *espiritualidad sacerdotal diocesana*, definida positivamente por su *relación peculiar con el obispo y su comunidad diocesana*, y por su misión pastoral específica. Sigue la segunda parte, en la cual el autor pasa a describir las *virtudes* sobrenaturales del sacerdote diocesano —siguiendo para ello de cerca a Sto. Tomás, en su tratado de las virtudes cristianas, y valiéndose de los comentarios modernos de Garrigou-Lagrange, Royo Marín, Tanquerey, etc. Trata luego, en la tercera parte, de los *medios* de santificación del sacerdote diocesano. En la primera parte, más dogmática, el autor parte de Cristo, centro de la creación natural y sobrenatural; y se va aproximando poco a poco al sacerdote como *alter Christus*. En la segunda parte, más espiritual, parte de las virtudes teologales, para ir aproximándose poco a poco a la virtud —a nuestro juicio— más característica del sacerdote, que es la *fortaleza*⁵, y que el autor desarrolla en cuatro subtemas: *magnanimidad y magnificencia, paciencia y perseverancia*. En la tercera parte, más práctica, el autor va también de lo más genérico —como lo es la gracia sacramental y el ministerio— para llegar a lo más específico y, de hecho, lo más difícil de la vida sacerdotal diocesana —que es la dirección espiritual, y la comunidad sacerdotal—. En esta tercera parte, al tratar de los medios de santificación, hubiéramos preferido que resaltara más el valor de la *palabra del mismo sacerdote*, como parte (homilética) de la *misa*, y como elemento (formal) de los *sacramentos*, y como *misión* (kerigmática) personal de cada sacerdote: este planteo tripartito de la *palabra sacerdotal* le hubiera dado más novedad a esta última parte del estudio del autor.

B. H. Vanderberghe, en *San Juan Crisóstomo y la Palabra de Dios*⁶, nos ofrece una biografía, documentada en las mismas obras del Santo que ha merecido el calificativo de ser el más elocuente entre los Padres griegos y latinos, con el objeto de darlo a conocer a aquellos que, aunque lo

⁵ La fortaleza sacerdotal, típica del mismo como ministro de la palabra, era llamada, por los clásicos de la espiritualidad, *parresía*: acerca de esta virtud diremos algo, a propósito del libro que enseguida comentaremos, donde se trata más directamente del ministerio sacerdotal de la palabra.

⁶ B. H. Vanderberghe, *Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu*, Du Cerf, 1961, 232 págs.

reconocen como un símbolo del predicador, sin embargo no lo frecuentan en persona (p. 11). Trabajo, a nuestro juicio, difícil, el que ha debido tomarse el autor —ya conocido por sus escritos y traducciones del Crisóstomo— para lograr dibujar, mediante los rasgos dispersos en todas sus obras, una figura bien delineada del que mereció, a partir del siglo VI, ser llamado Crisóstomo, y a quien Pío X proclamó patrono de los oradores sagrados. El autor va continuamente intercalando sus reflexiones biográficas con las palabras propias de S. Juan Crisóstomo, y resulta así su obra una especie de *antología comentada* que ciertamente supera los límites de una mera recopilación de textos. Aparece un Crisóstomo vivo, con sus preocupaciones pastorales: apóstol de los laicos (cap. 6), pastor de los jóvenes esposos (cap. 8), y doctor de la caridad (cap. 7). Las enseñanzas del Crisóstomo se basan y giran perpetuamente alrededor de la Sagrada Escritura: para subrayarlo, el autor transcribe y comenta pasajes oratorios del Santo en que recomienda la lectura de la Sagrada Escritura a todos los cristianos: a los sacerdotes en primer lugar, que deben predicarla, pero también a los comerciantes, trabajadores, y gente de pueblo. La tercera parte del libro la dedica el autor a los sufrimientos y persecuciones del Crisóstomo, porque el verdadero apóstol y discípulo del Señor debe padecer como Él. Termina el autor con una buena *bibliografía* sobre las fuentes (originales y traducciones) y los estudios sobre S. Juan Crisóstomo; y con un *memento cronológico* y una lista paralela de Papas, Emperadores y Santos Padres de Oriente y Occidente. El libro está provisto de ilustraciones de contenido geográfico-histórico, relativas a la vida del Crisóstomo. Como decíamos anteriormente, comentando la obra de Capmany sobre *La espiritualidad sacerdotal*, también aquí hubiéramos preferido que la Palabra de Dios se entendiera en toda su amplitud: no sólo como *misión* (“¡ay de mí si no predicare!”, I Cor., 9, 16; y, en este sentido, la obra de Vanderberghe es una positiva contribución), sino también como *elemento principal de la liturgia* y como *forma de los sacramentos*⁷.

Una última advertencia sobre la obra de Vanderberghe: lástima que, al tratar del paso que S. Juan Crisóstomo da, de la oración solitaria al ministerio público de la palabra (pp. 29 ss.), el autor no haya advertido la relación íntima que existe entre ambas etapas de la vida del Crisóstomo, y más bien interprete ese paso como una *conversión o cambio de vida*, siendo así que todos los grandes *mensajeros del espíritu*, han sido primero sus *compañeros en el desierto*: así, por ejemplo, S. Pablo pasa, del desierto de la Arabia, al ministerio en las sinagogas; y, en el otro extremo, Sta. Teresa de Jesús pasa, de la conversión interior, a la fundación de

⁷ Sobre este aspecto ulterior de la palabra en boca del sacerdote, véase O. Semmelroth, *Von Sinn der Sakramente* (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 456-457), así como su obra especial sobre la teología de la predicación, que comentaremos próximamente.

los monasterios de la reforma⁸. La unión de la vida de la oración y del apostolado de la palabra, se ha expresado —en la tradición espiritual apostólica— con la llamada *parresia*, que —como lo explican los especialistas— consiste en una doble familiaridad o audacia: con Dios, en la soledad; y frente a los hombres, para comunicarles el mensaje recibido de Dios⁹.

Vamos a comentar aquí la obra de O. Semmelroth, *La palabra operante*¹⁰, aunque pudiera haber entrado en el *boletín de teología*. Pero acabamos de tocar el tema de la predicación —como esencial en una espiritualidad sacerdotal—, y su obra es una *teología de la palabra*, que puede ser el punto de partida de una espiritualidad del sacerdote, como ministro de la palabra en la Iglesia. Ya hemos comentado elogiosamente una obra anterior del mismo autor, *Von Sinn der Sakramente*, en la que nos anunciaba la obra que ahora comentamos, y nos adelantaba algo de su contenido (cfr. Ciencia y Fe, 16 [1960], pp. 455-457); y entonces aprovechamos para indicar las líneas esenciales de la *teología de la palabra predicada* —según el autor—, paralela a una *teología del sacramento*. Vuelve ahora sobre el tema, de una manera más exhaustiva, situándose en plena eclesiología —de la que el autor es un especialista y, a la vez, divulgador de gran altura—: la Iglesia, para realizar su misión de salvación, debe consagrarse a la comunicación del mensaje por la palabra, y a la comunicación de la gracia por los sacramentos. El plan del autor es amplio en el análisis, pero sin perder nunca de vista la síntesis, que es su objetivo, aunque para lograrla —sobre todo en este tema, casi hasta ahora inexplorado desde el punto de vista católico— sabe que debe hasta exagerar el análisis (p. 215). En la primera parte, titulada *Realidad de la Palabra*, estudia: 1. Palabra en la intimidad de Dios, ante toda creación *ad extra* (cap. 1), y en la *economía de salvación* (cap. 2), siendo esta última expresión análoga de la primera; 2. Palabra de Dios *ad extra*, como revelación (cap. 2), y como acción de

⁸ “¿Estaba por ventura alejada de la tierra, y se desinteresaba del mundo la gran mística Teresa de Avila, cuya obra estaba animada y guiada por el anhelo de arrancar las regiones católicas del error que invadía y dilaceraba el seno de la Esposa de Cristo?” (cfr. Camino de Perfección, cap. 1). Uno de los representantes más característicos del libre-pensamiento en el siglo pasado dio, a la desdeñosa concepción de los frívolos, un vigoroso mentís, diciendo: “Teresa fue el verdadero adversario de la reforma... La restauración eclesiástica en el siglo XI fue preparada por el movimiento de Cluny, iniciado cien años antes: movimiento de vida interior... que preparó el terreno para la acción de los grandes hombres de Iglesia, con Gregorio VII a la cabeza...” (Pío XII, *Discorsi e radiomessaggi*, vol. IV, pp. 365 ss.).

⁹ No nos podemos detener en este tema tan interesante, pero sí mencionar algunos estudios modernos. Por ejemplo, H. Graef, *Der siebenfarbige Bogen* (cfr. Ciencia y Fe, 15 [1959], p. 116-117); K. Rahner, *Parresia, von der Apostolatstugend des Christen*, Geist u. Leben, 31 (1968), pp. 1-6 (téngase en cuenta, como estudio básico, el artículo de Schlier, en TWNT.).

¹⁰ O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Knecht, Frankfurt, 1962, 256 págs.

Dios (cap. 2), que incluye una respuesta humana que, en este caso, siendo obra del mismo Dios, es esta respuesta también Palabra de Dios (cap. 3); 3. Palabra de Dios *en la Iglesia*, aún antes de la existencia de la misma, en la creación y en el pueblo de Dios, en la ley y en los profetas (cap. 1), y en la *Iglesia como palabra* —o signo— como dijo el Concilio Vaticano I— (cap. 2), y en la *Iglesia como reunión* de los que escuchan esa palabra (cap. 3). La segunda parte, titulada *La eficacia de la Palabra*, tiene el siguiente plan: 1. Palabra *en la boca de Dios*, hacia dentro y hacia afuera, en la creación y en la encarnación (cap. 1), y *en la boca de la Iglesia* (cap. 2); 2. Palabra *como predicación*, o sea como comunicación que llama o convoca (cap. 1), y como mensaje que provoca la fe (cap. 2); 3. Palabra *como acontecimiento eficaz en gracia* (tema, a nuestro juicio, central para entender la peculiaridad de la eficacia de la predicación —comparada con la del sacramento— y que el autor desarrolla aquí en tres capítulos, pero que en muchos otros momentos de su obra menciona). Como *conclusión*, el autor trata del lugar que, en una Iglesia de los sacramentos —y sin minimizarlos—, tiene la palabra. La disyuntiva, pues, de *Iglesia del Sacramento o Iglesia de la Palabra*, falsea ambas funciones, que debieran ser concebidas de manera que se salve la unidad de la Iglesia: enfoque importante para el diálogo ecuménico, pero que también nos enriquece a nosotros, los que siempre hemos vivido dentro de la Iglesia católica, pero no prestando atención sino a las riquezas que de fuera nos querían quitar. Véase a este respecto el párrafo que el autor dedica a la doble función —analógicamente una, con una unidad que respeta la diversidad— de la predicación y el sacramento (pp. 119-133): para salvar esta unidad en la diversidad, el autor recurre a la categoría del *diálogo*, dentro del cual se inserta la palabra que conduce al sacramento, y en él se perfecciona, así como el sacramento es pleno en el hombre que se acerca a él como respuesta a la palabra que ha oído. Es también importante el párrafo que el autor dedica a la *eficacia* de la predicación —punto crucial de una teología de la predicación en la Iglesia tradicional del sacramento— (pp. 196 ss.), y donde la explica por semejanza con el *votum sacramenti* (pp. 213-214), cuya eficacia no cede en desmedro de la eficacia sacramental, sino que precisamente se ordena a ella¹¹. Otro aspecto importante en

¹¹ Cuando el autor estudia la causalidad del sacramento, la considera *física* (p. 203), mientras que a la predicación le atribuye una causalidad *moral* —que luego detallará más—, puramente dispositiva. Ahora bien, toda esta consideración causal mira exclusivamente a la gracia; pero si se considera a Dios —causa principal de la gracia—, y se pregunta qué efecto —por así decirlo— hace en Él un sacramento, podríamos decir que es *moral* —o sea, que el signo influye como oración que es de Cristo, ministro principal de todo sacramento (cfr. I Petr., 3, 21)—. Desde este punto de vista —que no es el del autor— nos parece que se entiende mejor la misma sentencia del autor, en su comparación de la eficacia de la predicación con la eficacia del *votum sacramenti*: mientras éste obra *directamente*, la pre-

la sentencia del autor, es la relación que establece, por una parte, entre la encarnación y la predicación y, por la otra, entre la pasión (y resurrección) y los sacramentos: así como la encarnación se orienta a la pasión (y resurrección), de modo que todos estos sucesos, históricamente separados, forman un *único misterio de salvación*, así la predicación —en sus diversas formas (pp. 242-243)— se orienta a los sacramentos, y ambas funciones, externamente separadas, forman una *única función vital de salvación*, realizada en la Iglesia como *continuación del misterio* de Cristo (pp. 230 ss.). No podemos detenernos más en esta obra; ni conviene que lo hagamos; porque los análisis del autor pierden fuerza al resumirlos. Buen aparato crítico: tiene en cuenta lo mejor que se ha escrito sobre la predicación y los sacramentos y, en diálogo constante con otros autores —por ejemplo, acerca de la eficacia de la predicación (pp. 175 ss.)— y admitiendo sus aportes positivos, trata de explicar su propia sentencia, en lo que se aparta de la de ellos. Buenos estudios de los textos escriturísticos (con un índice especial de tales textos), y buen plan, puesto al servicio de una síntesis que se alimenta de una visión muy rica de la Iglesia: en este sentido, esta obra que comentamos es un eslabón más —que supone todos los anteriores— de la abundante literatura eclesiástica que ya debemos a nuestro autor.

La obra de E. Ranwez, *Moral y perfección*¹², expone, en forma sistemática, ideas predilectas del autor, y que —como dice el Obispo de Namur en el prefacio— ha estado trabajando durante toda su vida (véase pp. 15-16, la lista selecta de estos trabajos). El autor, colocándose en la perspectiva del *movimiento actual de reforma de la moral*, se pregunta por qué los moralistas actuales no llegan hasta el fin en sus consecuencias sobre el llamado universal a la santidad: parecería que temen hablar de obligación, porque dañaría la autonomía personal, que confunden con la verdadera libertad cristiana... Parece difícil conciliar la *moral de la generosidad* con la *moral del deber*, y esto es lo que pretende el autor en un punto concreto: ¿somos libres en seguir el llamado de Dios a la perfección o no? La posición del autor se puede resumir así: debemos tomar siempre el camino que consideremos de mayor agrado de Dios nuestro Señor en nuestra condición presente. Las palabras de Cristo “Sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto” y, “Yo hago siempre lo que le agrada”, son la clave de la solución al problema propuesto (véase el capítulo segundo de la segunda parte). Nos parece pues que el libro tiene un mensaje importante para todos aquellos (sacerdotes y religiosos) a quienes los libros de moral han hecho mal, acostumbrándolos a investigar

dicación obra *a través* de su oyente, y así se explica que dependa de la acogida que éste presta a la palabra predicada; y así también se explica que el predicador no pueda descuidarse ante el oyente, sino procurar en todo momento hacerse oír con atención (pp. 205-206).

¹² E. Ranwez, *Morale et perfection*, Desclée, Tournai, 1959, 246 págs.

qué es lo que se puede hacer en abstracto, y distrayéndolos de lo que cada uno debe en concreto hacer, si no quiere rechazar un llamado personal del Señor. El libro procede con lógica rigurosa, con oportunos resúmenes doctrinales, abundantes citas de autores clásicos y contemporáneos (a los que trata de comprender y a los que a veces critica con toda sinceridad: por ejemplo, a Carpentier y Gillemán, pp. 38 ss.), abundante notas en las cuales trata de matizar el sentido de su pensamiento, y aún apéndices especiales sobre la perfección, la obediencia, la elección de lo mejor, etc.

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

La obra de J. C. Rougés, *El estudio hecho oración en la enseñanza de San Ignacio*¹, tiene por fin enseñar a los estudiantes que se preparan para el sacerdocio —y, en general, a los que tienen que dedicar largos años de vida espiritual a los estudios— la manera de hallar a Dios en su misma obligación de estado; y, para eso, trata de allanar el camino para una mejor intelección del estudio como oración en la mente de San Ignacio; y consciente de lo exhaustivo del tema, se reduce a una exposición organizada de textos, de los que saca conclusiones. El plan de la obra es sistemático: en una *introducción* nos plantea el problema, y presenta los principales textos que usará a lo largo del trabajo, con su exégesis respectiva; concluyendo con una descripción de las objeciones posibles, ya de parte de los mismos textos, ya de parte de algunos clásicos jesuitas, como p. ej. Laínez. La *primera parte* del trabajo aborda el tema de la *rectitud de intención*. El autor distingue entre rectitud y pureza de intención, y luego baja de la intención en general a la intención en concreto, explanando sobre todo la función de la caridad en la recta intención. Este tema —de la rectitud de intención— no es tratado arbitrariamente aquí, sino que es una buena y necesaria introducción, aclaratoria de la mente de San Ignacio sobre el estudio hecho oración. En la *segunda parte* se trata el tema del hallar a Dios, se esclarece su significado, y se llega finalmente a la medula del trabajo: hallar a Dios en el estudio. Una *tercera parte* presenta las diversas soluciones al problema planteado; y la *cuarta parte* concreta las conclusiones, terminando el trabajo con una abundante *bibliografía*. Necesariamente el autor toca muchos temas (y, por eso, la inserción de un índice alfabético de materias hubiera facilitado su uso, y aún su estudio; con todo, el índice analítico es bueno, y puede prestar buenos servicios en la consulta), pero el meollo del libro se halla en la *segunda parte*, en la explicación del sentido de hallar a Dios (pp. 85-94). El autor, analizando los textos ignacianos, concluye que para S. Ignacio

¹ J. C. Rougés, *El estudio hecho oración en la enseñanza de S. Ignacio*, Castellví, Santa Fe, Argentina, 1960, 148 págs.

hay dos caminos principales para hallar a Dios: uno *devocional* y otro más bien *cognoscitivo*; o sea, por medio de la voluntad, y por medio del intelecto. El hallar a Dios por *via devocional* ha sido muy comúnmente tratado por los comentaristas; pero, el segundo camino —el *intelectual*— ha sido dejado un poco de lado (p. 94). El autor fundamenta la distinción entre las dos vías en varios textos, pero principalmente en un texto de Nadal: “Tiene (la Compañía) una superior libertad de espíritu de manera que resulta fácil hallar a Dios, esto es, devoción y descanso del alma en Dios, y contemplación además, en todas las cosas” (Nadal, IV, p. 619). Como se ve, habría una distinción entre lo devocional, y lo contemplativo. A modo de crítica constructiva, conviene notar que Rougés, en el estudio de la frase ignaciana “buscar y hallar a Dios nuestro Señor”, se atiene al *hecho más subjetivo y conciente*, y prescinde del *objeto o Persona* que se debe hallar; y esto se justifica en cierta manera, porque pretende relacionar ese hecho subjetivo con el hecho del estudio, también subjetivo (y mucho más, porque no importa la materia que se estudia, pues varía del latín a la teología, pasando por las ciencias y la filosofía). De modo que, *teóricamente*, puede convenir tal prescindencia respecto de la Persona que hay que hallar en el estudio y en la acción; pero, desde el punto de vista *práctico*, no es tan conveniente tal prescindencia, porque, para la búsqueda de Cristo —único Mediador— hay una gracia especial —hablando en general— que no se tiene por otro camino (y que mucho menos se encuentra, en el cristianismo, si se busca a Dios sin distinción de Personas). Creemos que, desde este punto de vista, el estudio de Rougés debe ser completado con todo lo que últimamente se ha escrito sobre *crisocentrismo en la espiritualidad de S. Ignacio*²; y, en particular, sobre el *sentido crisocéntrico del buscar y hallar a Dios nuestro Señor*³. En una conclusión, el autor nos ofrece un resumen de los diversos sentidos que para S. Ignacio tiene —siempre desde el punto de vista subjetivo— “hallar a Dios en todas las cosas”, y el hallarlo en el estudio: o sea, en qué sentido el estudio es oración.

La obra de M. M. Espinosa Polit, *La obediencia perfecta*⁴, nos ha

² Para los Ejercicios en general, véase H. Rahner, *Zur Christologie der Exercitien*, Geist und Leben, 35 (1962), pp. 14-38, 115-140 (bibliografía completa, nota 18). Para el *Principio y Fundamento* en particular, M. A. Fiorito, *Crisocentrismo del Principio y Fundamento de San Ignacio*, Ciencia y Fe, 17 (1961), pp. 3-42.

³ Cfr. A. Haas, *Die Mystik des heiligen Ignatius von Loyola, nach seinem geistlichen Tagebuch*, capítulo de la obra colectiva *Ignatius von Loyola*, que ulteriormente incluyó en su trabajo de introducción a *Ignatius von Loyola, Das geistliche Tagebuch* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 413-414).

⁴ M. M. Espinosa Polit, *La obediencia perfecta*, comentario de la carta de la obediencia de S. Ignacio de Loyola, 2ª edición, Jus, México, 1961, 394 págs.

llegado en su segunda edición: comentario clásico de la *Carta de la obediencia* de San Ignacio de Loyola, que es una contribución crítico histórica del autor a la solución de la crisis actual de la obediencia —no a la polémica sobre la obediencia— que de continuo se manifiesta en la publicación de libros y artículos de revistas. En apéndice, el autor ha añadido la traducción de un artículo de M. Giuliani, *Noche oscura y luz de la obediencia*, publicado originariamente en la revista francesa *Christus*; y en el texto ha añadido oportunas referencias a autores contemporáneos, posteriores a la primera edición; de modo que el valor que ya tenía su primera edición (sobre todo, al ponernos en contacto con la *tradición*, esfuerzo típico de nuestro autor: cfr. *Ciencia y Fe*, 18 [1962], pp. 141-142), se ha aumentado en esta segunda edición con estos retoques de *actualidad*. En cuanto a la redacción, se advierten ciertos retoques que la han mejorado y también actualizado; véase, por ejemplo, la nueva redacción del capítulo dedicado al *principio ignaciano* de ver a Dios Nuestro Señor en el superior (pp. 76 ss.), donde el autor ha explicitado, mejor que en la primera edición, que este fundamento es cristocéntrico; pero todavía podría explicitarse más, insertando aquí lo que en otros sitios dice de la relación íntima entre la Carta de la obediencia y los Ejercicios⁵. En el comentario de la obra anterior, ya hemos llamado la atención sobre la importancia de esta *explicitación cristocéntrica*, en la *práctica del estudio*; y ahora repetimos lo mismo, respecto de la práctica de la obediencia. Más aún, la *crisis de obediencia* podría considerarse más adecuadamente, si también se la mira desde este punto de vista: nace, no sólo de una *consideración demasiado humana del súbdito* —cuya personalidad, conocimientos

⁵ El mismo autor, en el *paralelo de textos* que presenta entre la Carta de la Obediencia y las Constituciones, pudo advertir el lugar destacado que, en las Constituciones, ocupa este *primer modo* —de la Carta de la Obediencia— para mejor obedecer (p. 340); y de aquí pudo haber pasado a ver el lugar que, en los Ejercicios, ocupa el objetivo de *hallar en paz a Dios nuestro Señor* (Ejercicios, n. 150, como objetivo común de los Tres binarios), es decir, a Cristo (cfr. *Ciencia y Fe*, 17 [1961], p. 4, nota 5 y 6). Como anticipo de una prueba que ulteriormente trataremos de dar —de que, en S. Ignacio, “buscar a Dios Nuestro Señor” en la acción, así como “ver a Dios Nuestro Señor” en el superior, se entiende de Cristo—, es un hecho que el Beato Fabro —discípulo tan aventajado de S. Ignacio, y contemporáneo de la redacción definitiva de los Ejercicios—, en su ejemplar personal, publicado en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, tanto en los *Tres Binarios* (MHSI, Exercitia, p. 595: “et vult quilibet salvari et invenire Dominum Iesum in pace”) como en la *Contemplación para alcanzar amor* (ibid., p. 607, nota a) del manuscrito: “considerare Iesum laborantem pro me in omnibus rebus creatis...”), le da explícitamente *sentido cristocéntrico* a la frase de *buscar a Dios nuestro Señor*, o de *considerar a Dios en todas las cosas*. Y el mismo S. Ignacio, en la parte de las Constituciones donde trata del buscar a Dios Nuestro Señor en todo (Parte III, c. 1, n. 26), allí mismo recomienda ver a Cristo Nuestro Señor en el Superior, al tratar del buscar a Dios en la obediencia.

técnicos, prudencia, etc., pasan a primer plano— sino también de una *presentación demasiado humana del superior* —cuyo poder, autoridad, abso- lutez, etc., pasan a primer plano—, no procurando el Superior mostrar a Cristo en su manera de pensar, obrar, mandar, etc., y dificultando así al súbdito a que vea a Cristo en él. En este sentido, diríamos que el trabajo de Espinosa Polit, dirigido —como la misma *Carta* de San Ignacio que él comenta— al súbdito, puede ahora —en su segunda edición— ser com- pletado con el trabajo de J. Lewis, *Le gouvernement spirituel selon St. Ignace* (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], pp. 419-421), escrito para superio- res⁶. Volviendo ahora al conjunto del trabajo de Espinosa Polit, nos agrada el empeño del autor en ponernos en contacto con los textos —legislación y cartas o relatos—, antes de interpretarlos (aunque la misma manera de aducirlos e hilarlos, según el modelo que nos dejó Astrain, es ya una in- terpretación implícita). Cada capítulo tiene un sumario de cómoda con- sulta, que permite apreciar de un golpe de vista su lógica interna. El ín- dice alfabético de temas es abundante. En esta forma, la obra de Espinosa Polit sigue siendo un buen punto de partida⁷, y ha sido un acierto el editarla remozada.

Los *Escritos espirituales* del Cardenal Saliège⁸, son una fuente para el conocimiento de su espiritualidad, que se nutría de San Pablo y de los Ejercicios de San Ignacio: de San Pablo, habría aprendido el sentido cósmico y unieversalista, la mística realista, y una teología construida sobre su experiencia espiritual; y, de los Ejercicios de San Ignacio, habría apre- ndido el seguro *agere contra*, y el ideal de *in actione contemplativus*. En la introducción, Monseñor J. M. Garrone nos habla del hombre, del mís- tico, y del maestro espiritual, basándose para ello en una obra de mayor envergadura, escrita precedentemente por J. Guittou, *Le Cardinal Saliège* (Grasset, París). En nota final, figura la lista de las *pláticas espirituales* cuyo texto se ha conservado, así como de los *retiros* que son sus fuentes (pp. 321-322). Los temas de esta antología espiritual que ahora comenta-

⁶ Además, habría que decir, con Sta. Teresa de Jesús y el Beato Fabro, que *cada súbdito tiene el Superior que se merece*, o también, que imper- ceptiblemente, los criterios, en la vida de comunidad, se contagian: de modo que, ante una *crisis de obediencia* será a veces difícil decir quién fue el primero —el súbdito, o el superior— que hizo pasar al primer plano el criterio humano, y *provocó* así la crisis de obediencia.

⁷ Por ejemplo, al referirse a la obediencia de juicio, el autor se detiene en la frase ignaciana “sentir lo mismo que el superior”, y cita con mucha oportunidad el artículo ya mencionado de Giuliani (Christus, 1957), del que toma unas frases para recalcar la identidad de espíritu que debe animar al superior y al súbdito. Pues bien, aquí insertaríamos nosotros el importante estudio de J. Lewis, *Le gouvernement spirituel selon St. Ignace* que citamos poco más arriba, y que como dijimos subraya la obligación que el Superior tiene de *mandar en Cristo*, sintiendo según su Espíritu.

⁸ Card. Saliège, *Ecrits spirituels*, Grasset, Paris, 1962, 326 págs.

mos, son diversos. Notemos al menos uno, a modo de ejemplo, y como típico de la espiritualidad ignaciana: *discreción*, que es atención a la voluntad de Dios, para no hacer nada más que lo que Dios está pidiendo en este momento; discreción, sobre todo con los buenos deseos, que sólo se han de realizar cuando Él lo pida (pp. 75-77). En todas las páginas de este libro se nota claramente a un hombre que vive lo que habla, un hombre de eterna juventud, y de una juventud llena de alegría: no hay conferencia, carta o plática, en que no aparezca la palabra *alegría*.

La obra de J. B. Umberg, *Los Ejercicios Espirituales y los sacramentos*⁹, es un breve comentario de ciertas meditaciones fundamentales de los Ejercicios —y que son como su estructura teológica—, basándose en la teología sacramental de la cual el autor es un especialista. Y por eso cada capítulo consta de dos partes: la una, en la que se estudia rápidamente el *texto* de los ejercicios (*Principio y fundamento*, meditaciones de la *Primera semana* incluyendo el *juicio* y la *muerte*, el *Reino de Cristo*, la *Tercera semana*, y la *Contemplación para alcanzar amor*); y la otra, en la que el autor comenta los siete sacramentos. No es pues un estudio teórico de los Ejercicios, sino una *orientación práctica*; y, en cuanto a doctrina sacramental, no es tampoco una exposición abstracta de cada sacramento, sino más bien una pastoral basada en el dogma (Escritura, tradición, y documentos eclesiásticos). En ambos aspectos, la obra del autor podrá ser completada (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 548-552; 15 (1959), pp. 262-273; 16 (1960), pp. 189-196); pero, tal cual, es muy útil. En la parte que dedica a los Ejercicios, el autor se detiene más en el *Llamado del Rey eternal*, que aplica a diversos estados de vida cristiana, viendo en cada uno de ellos las posibles respuestas; y, en el tema sacramental, se detiene más en la Eucaristía.

CUESTIONES POLITICAS, ECONOMICAS Y SOCIALES

World Polity, en su segundo volumen de estudios en derecho y organización internacional, publicado por la Universidad de Georgetown, mantiene el alto nivel de los trabajos presentados en el primero¹. Cuatro temas son presentados en este volumen: la naturaleza del conflicto contemporáneo, por William Roberts; la legítima necesidad militar en el caso de la guerra nuclear, por William V. O'Brien; la guerra submarina y la ley internacional, por William H. Barnes; y un trabajo histórico acerca de las leyes de la guerra terrestre durante la guerra de la revolución americana, por Mar-

⁹ J. B. Umberg, *Los Ejercicios Espirituales y los sacramentos*, Sal Terrae, Santander, 1962, 220 págs.

¹ *World Polity: A Year Book of Studies in International Law and Organization*, Spectrum, Utrecht, 1960, 414 págs.

tín J. Clancy. Completa el volumen una bibliografía acerca de la ley de la guerra, que cubre los años 1945-1958, preparada por Jean-Robert Leguey-Feilleux. Señalemos especialmente el valor del primero de los trabajos. La naturaleza del conflicto contemporáneo es semejante a la de todos los conflictos, en cuanto está basado en profundas divergencias acerca de la misma concepción del mundo; su objetivo, en cambio, es el de realizar una verdadera paz universal mucho más amplia que la que pudo soñar Roma o el Occidente en el siglo pasado. Pero esta paz universal no depende de los dos principales contendientes, sino también de otros países o grupos, como podrían ser especialmente China y Europa unida. Por otra parte, la diferencia es grande en la estrategia de ambos participantes, en cuanto que el comunismo proclama su disposición a crear un nuevo mundo sometido a su égida, mientras Estados Unidos se muestra con mayores dificultades para expresar su propio cometido, lo que, por otra parte, asegura una mayor flexibilidad y oportunidad para los distintos miembros de la Comunidad internacional para realizarse dentro de esa futura paz occidental. El conflicto contemporáneo tiene verdaderos caracteres revolucionarios con una amplitud pocas veces dada en la historia. La inquietud del mundo nuevo, que nacerá de este conflicto, no tiene paralelos en ningún tiempo y demuestra la importancia de lo que vendrá a la luz. El peligro mayor consiste en considerar que este conflicto está provocado primaria y únicamente por las fuerzas desencadenadas por el adelanto técnico-científico. No hay duda que han contribuido a agravar el conflicto, pero las verdaderas razones son siempre morales; y en el actual momento, si no solucionamos los grandes problemas planteados por la justicia, nos encontraremos sin posibilidades de resolverlo. Insistir en los aspectos materiales del conflicto, no hará más que aumentar la anomalía de este instante. Como se ve por este breve resumen, el análisis es objetivo, sereno y profundo, y contribuirá sin duda a aclarar la posición de muchos internacionalistas. Los otros trabajos no ceden en interés al primero, y no los comentamos por falta de espacio: el conjunto es una obra de consulta que todo estudioso apreciará.

H. S. Quigley, en *Perspectivas de la política china*², no ha pretendido otra cosa sino presentar en forma concisa la política china actual, y la necesidad de conocer lo que ha dado forma a la China de hoy, con los dos mundos tan diversos de Taiwan y Pekín. Después de dos breves capítulos sobre el pensamiento político antiguo y el gobierno imperial, Quigley señala los grandes momentos de la república, poniendo especial énfasis en destacar las ideas políticas de Sun Yat-Sen y sus tres principios populares: nacionalismo, democracia y subsistencia. En 1912 se estableció la república parlamentaria, pero poco después, y desde 1916 hasta 1928, China fue gobernada por generales o militares. Sin llegar a convertirse en una anarquía total, el

² H. S. Quigley, *China's Politics in Perspective*, Minnesota Press, Minneapolis, 1962, 266 págs.

sistema de gobierno tuvo muy poco de lo que nosotros imaginamos como poder central sobre todo un territorio. Sun Yat-Sen prosiguió sin embargo en sus intentos de fortalecer su partido, el Kuomintang, y esto lo consiguió alrededor de 1924, y es bueno señalar que en esto recibió la ayuda del Comintern, es decir el brazo internacional del comunismo ruso. Al morir Sun Yat-Sen, consigue ocupar su lugar prominente Chiang-Kaishek debido a sus habilidades militares. Para lograr este poder, acepta el apoyo de Borodin, uno de los consejeros soviéticos establecido en China. En 1927 Chiang echó del Kuomintang a los comunistas que habían sido aceptados por Sun Yat-Sen. Desde entonces, la historia de China es la lucha entre estos dos elementos, y la actual posición marca el triunfo de las fuerzas comunistas contra un partido que aceptó el apoyo de las bancas internacionales, pero que no supo combatir la corrupción en sus propias filas, ni establecer eficazmente una reforma social. Nuestro autor dedica varios capítulos de su libro para entender el comunismo chino. Vale la pena recordar las grandes etapas. En 1917 se formó en Pekín un centro de estudios del marxismo. Uno de los profesores era Li Tachao; entre sus asistentes, y miembro de la Sociedad para el estudio del marxismo, encontramos un nombre que la historia conservará, Mao-Tsetung. En 1921 se organizó ya el partido Comunista, y en 1922 se instaló formalmente en Cantón. Muchos estudiantes fueron llevados entonces a Moscú. Desde 1927, Mao-Tsetung se dedicó especialmente a la formación de una fuerza revolucionaria entre los trabajadores agrícolas, especialmente en su provincia natal, Hunan. En 1931 tenía ya establecida una junta en Kiansi, y desde allí dirigía una guerra de guerrillas contra el gobierno de Chiang-Kaishek. En 1934, ante los ataques de las fuerzas mejor preparadas del gobierno nacional, inician lo que se llamó la Gran Marcha desde las provincias del Sur hacia el norte, para unirse a un gobierno parcialmente dominado por los comunistas en Shensi. Esta marcha de seis mil millas a través de doce provincias, hizo que el ejército comunista, fuerte de noventa mil hombres, quedara reducido a veinte mil. Pero este ejército bien aguerrido se encontró en una zona parcialmente autónoma, y además, en ese momento, comenzó la invasión japonesa, que distrajo las fuerzas de Chian-Kaishek. Los comunistas apoyaron a Chian-Kaishek contra Japón, pero al mismo tiempo reforzaron sus posiciones. Cuando en 1945 terminó la guerra con Japón, lo comunistas pudieron enfrentar en mejor posición a Chian-Kaishek, y obtuvieron la victoria. El esfuerzo realizado desde entonces en la China continental, no puede ser ignorado, aunque tampoco exagerado. Mao-Tsetung ha recogido en primer lugar una nación que ya se sentía unificada, y el Partido Comunista no ha hecho más que apretar los controles. Por otra parte, los años de gobierno de Chian-Kaishek fueron suficientemente infructuosos entre las guerras internas que sostuvo con los distintos generales independientes, y luego la larga guerra con Japón. Pero no hay duda que debe agregarse algo más a la cuenta contraria a Chian-Kaishek, y que se refiere a su modo personal

de gobernar, altamente autoritario y poco amigo de las reformas sociales, tan necesarias en China. Quigley concluye su obra con algunas reflexiones acerca de la política norteamericana, ante Pekín y Taiwan. No parece que esa política sea cambiada en estos años, mientras la amenaza comunista en el mundo entero siga preocupando a los altos círculos de Washington. Sin dejar de reconocer la bondad de tal actitud, nuestro autor no deja de señalar las posibilidades que tiene un reconocimiento del gobierno comunista. Los países con relaciones diplomáticas pueden influenciarse mucho más, y no sería difícil que fuera favorable a un cambio en las posiciones del pueblo chino. El libro se lee con gusto y hasta con facilidad. Quigley ha realizado un trabajo útil, que aclara distintos puntos del proceso chino. Varios apéndices eruditos aumentan su valor.

El tomo quinto de la colección *Historia en sus fuentes*, a cargo de G. Schönbrunn, se titula *Guerras mundiales y revoluciones*³, y abarca de 1914 a 1945. La enseñanza de la historia puede presentarse de dos modos: como *instrucción*, por la cual el discípulo recibe los acontecimientos del pasado de un modo algo pasivo, como algo *dado*, casi diríamos como un puro pretérito; o como *descubrimiento* de los hechos sucedidos, vueltos al presente, o sea, actualizados por el estudiante en una actividad de *re-presentación* de los mismos a través de sus huellas conservadas en las *fuentes* o documentos. Este último modo es muy superior, y es donde la Historia se manifiesta como la *magistra vitae* en un sentido pleno. Con todo, plantea una dificultad: la consecución del material histórico, sin el cual sería imposible toda investigación. Dificultad casi insuperable por cierto, y a la cual la colección *Geschichte in Quellen* da una adecuada solución, al ofrecer la documentación necesaria para este trabajo en sus cinco volúmenes: 1. antiguo Oriente y antigüedad greco-romana; 2. Edad Media; 3. Edad Moderna, hasta la víspera de la Revolución Francesa; 4. desde la Revolución Francesa hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial; 5. desde este acontecimiento hasta la rendición de Alemania y Japón en 1945. El trabajo considera especialmente los alumnos de los Colegios, y no de la Universidad; y lo mismo podemos decir de los Profesores. Por lo tanto, no se busca un estudio científico en sentido estricto, que exigiría una exhaustiva documentación y un análisis a fondo de las fuentes. El material ofrecido, abundante ciertamente y más que suficiente para el fin propuesto, permite al estudiante realizar su investigación particular, determinando el hilo de los acontecimientos y discriminando lo esencial de lo accidental: es un tomar conciencia de los acontecimientos históricos en sus razones profundas y bajo puntos de vista diversos, sobre todo en la problemática espiritual, intelectual y política. Por esto se evita toda interpretación por parte de los autores de la obra, contentándose con las aclaraciones necesarias, expuestas en

³ G. Schönbrunn, *Weltkriege und Revolutionen, 1914-1915*, Bayerischen Schulbuch-Verlag, München, 1961, 616 págs.

forma lo más breve posible; lo mismo, respecto a *excursos literarios* para completar los datos. Semejantes razones determinan la traducción de los documentos, no presentados sino en alemán. Para facilitar la lectura, se utilizan, junto a las numeraciones, diversos tipos de letras, paréntesis para las interpolaciones, puntos suspensivos para las omisiones. Con respecto a este volumen podemos decir que tiene una documentación amplísima, que no se reduce sólo a los problemas históricos particulares y su desarrollo, sino que ofrece una vista general y de conjunto sobre la historia política, en cuyo centro se considera a Alemania, sin excluir el dominio de lo económico, de lo moral y de lo espiritual. Notemos dos particularidades: para la documentación respecto de la Revolución Rusa, se traen a colación documentos anteriores a 1914, para iluminar claramente el sentido de la misma a través de Lenin; la documentación correspondiente a los *desplazados*, no se cita, porque se considera un hecho de post-guerra. En el apéndice, se nos ofrece la lista de los miembros de diversos Consejos, Ministerios y Gabinetes, que actuaron en Alemania desde 1918 hasta 1933; resultados de las elecciones hasta el 1933; índice de las fuentes; índice onomástico, muy completo y con una brevísima reseña de cargos o acontecimientos, según el caso, de los nombrados. Notemos que los acontecimientos y cargos citados llegan hasta el año 1961.

A. Rees, en *La economía de los sindicatos*⁴, ha querido delimitar exactamente su trabajo al indicar que se trata de la economía de los sindicatos, y del impacto que las organizaciones profesionales obreras han tenido en el campo de la economía: por esa razón el libro nos llama la atención, porque no había sido estudiado hasta ahora convenientemente este aspecto. Claro está que su estudio es limitado, al dedicarlo casi exclusivamente al influjo que la economía de los Estados Unidos ha recibido por parte de los sindicatos. En un primer capítulo, conocemos cuál es el carácter del sindicalismo norteamericano, y las causas por las cuales los obreros ingresan en el sindicato. Acá ya se nota una particularidad norteamericana, que es el poco interés que los obreros han demostrado hacia sus organizaciones. Estas organizaciones sin embargo poseen un poder que se demuestra especialmente en las huelgas, que últimamente han adquirido una mayor importancia ante el hecho del mayor respeto por los mismos trabajadores. Los tres capítulos siguientes son el aporte más significativo de Rees a este problema. La política de los salarios que han tenido los sindicatos norteamericanos, y su influjo en las ganancias y en el nivel general de los sueldos y los precios. Son interesantes algunas de las conclusiones. Rees cree que en general el influjo de los sindicatos ha conseguido aminorar las distancias entre las personas ricas y el mejor pagado de los obreros manuales, pero al mismo tiempo ha aumentado la distancia entre estos obreros y los ver-

⁴ A. Rees, *The Economics of Trade Unions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, 208 págs.

daderamente pobres. No cree por otra parte que el influjo de los sindicatos sea decisivo en el aumento de salarios y de precios, pero sí en conservar los salarios en épocas de recesión, de manera que no se produzcan efectos demasiado desagradables en la vida de los trabajadores (esta función de conservar los sueldos aparece más importante que el aumento de los mismos). Los sindicatos han comprendido cada vez más que su función no se limitaba a la defensa del salario, sino que rápidamente han entrado en el campo de la seguridad social. En primer lugar, defendiendo los mismos puestos de trabajo, de manera que se reconozca por parte de los empresarios y del mismo Estado la obligación que tienen de asegurar a todo hombre en edad activa su puesto en el campo de la economía. A partir del capítulo décimo, el autor se dedica asimismo al aspecto político del sindicato. Como se sabe, la organización profesional ha pasado ya varias veces a lo largo de la historia por dos o tres etapas bien características. La asociación profesional surge espontáneamente debido a la necesidad de los trabajadores, y el Estado no tiene ni siquiera conciencia de su existencia. La segunda etapa consiste en que el Estado ve la importancia que han adquirido estas asociaciones y entonces trata de sofocarlas o de dominarlas. Conseguido el triunfo de los sindicatos, entonces su importancia crece de tal manera que se convierten prácticamente en parte del mismo Estado e influyen poderosamente en el mismo Gobierno. La última etapa es la de la decadencia, cuando los sindicatos o las corporaciones se hacen demasiado rígidas, y pierden entonces sus características de activas defensoras del derecho, para convertirse en anticuadas protectoras de privilegios. Así también, mientras en los primeros tiempos todo es sacrificio en los dirigentes, cuando el sindicato triunfa entra la corrupción y la ambición entre los líderes. Esto le plantea algunas obligaciones a toda la sociedad en cuanto debe impedir que los sindicatos ejerzan un mal influjo sobre sus propios miembros. Esta es la situación actual del sindicalismo norteamericano que, al lado de excelentes sindicatos, cuenta también con organizaciones prácticamente en manos de gente con características muy similares a las de los *gangsters* de Chicago. Pero Rees es optimista en cuanto se refiere al influjo favorable que pueden tener las organizaciones sindicales, siempre y cuando sepan formar dirigentes verdaderamente concientes. Este libro nos permite, pues, tener una vista amplia y exacta de todo el sindicalismo norteamericano, especialmente en dos aspectos, el económico y el político. Y en este sentido da más de lo que promete.

Bajo el título de *Concurrencia y Monopolio en la Economía Internacional*⁵, se trata un tema de una actualidad siempre renovada, sea desde el punto de vista teórico, sea desde el práctico. Monopolios, *cartells* y otras formas de dominio económico, han llenado muchas páginas de la demagogia

⁵ *Concorrenza e monopolio nell'economia internazionale*, Vita e Pensiero, Milano, 1961, 249 págs.

política. Pero lo que muchos ignoran es que los economistas, movidos por necesidades teóricas, han estudiado y siguen estudiando la evolución de las formas que se oponen a la librecompetencia o la deforman substancialmente. En efecto, la técnica moderna, la automatización, al exigir capitales cada vez más ingentes, parecía que llevaba necesariamente a la desaparición de las pequeñas empresas y aun de las medianas, para terminar en la concentración de la producción en pocas unidades o empresas, como medio único de obtener menores costos manteniendo empero ganancias que estimularan la iniciativa y las inversiones. Pero lo que pareció ser un postulado inexorable del progreso técnico, se demostró, en los últimos años, inexacto, puesto que el mismo progreso permitió la formación de empresas medianas con gran eficiencia productiva, y demostró que las dimensiones de la empresa tenían un límite, pasado el cual las ganancias se minimizan. La publicación que analizamos encierra artículos de gran valor por la calidad y prestigio de sus autores, que han sido elegidos entre los mejores trabajos presentados al Congreso efectuado hace algunos años en Francia bajo los auspicios de la Asociación Internacional de Economistas sobre el tema: Monopolio y Competencia y su disciplina legal. La Primera Parte trata de resumir la situación en algunos países. Francisco Vito se encarga de Italia, W. W. Bladen de Canadá, R. Goetz-Girey de Francia, G. C. Allen de Inglaterra, F. Boehm de Alemania Occidental, H. Brems de Escandinavia, R. B. Heflebower de Estados Unidos y W. F. J. Steenkamp de la Unión Sudafricana. La Segunda Parte es teórica, y estudia los factores que favorecen o impiden los monopolios y contiene trabajos de J. S. Bain, C. D. Edwards y E. S. Schneider. La Tercera Parte, a cargo de E. Calcaterra, S. Lombardi, G. Mazzocchi y F. Vito, estudia los lineamientos esenciales y tendencias evolutivas de la estructura de la economía italiana. Un índice de autores y otro de materias completan este libro que por sí solo se recomienda.

El original inglés de Fellner y Haley, *Teoría de la distribución de la Renta*⁶, fue publicado por la Blakiston Company de acuerdo con la American Economic Association, y comprende un conjunto de artículos publicados por los principales autores acerca del tema de la distribución de la Renta: Fellner y Haley no son más que los sagaces compiladores de los mejores trabajos. El trabajo se divide en los siguientes capítulos: Concepto de renta y distribución; función de producción y la productividad marginal; salarios; el interés; el beneficio; la renta; y una bibliografía clasificada de artículos sobre la renta nacional y la distribución. El objetivo principal es poner al alcance de los estudiosos artículos que se encuentran distribuidos en numerosas revistas o enciclopedias, algunas difíciles actualmente de encontrar. Así nos encontramos con el trabajo de Simón Kuznets, de la Enciclopedia de Ciencias Sociales, y que nos presenta el mejor análisis sobre

⁶ Fellner y Haley, *Teoría de la distribución de la renta*, Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1961, 616 págs.

la renta nacional El de John M. Clark, sobre la distribución, que distingue adecuadamente la contractual, la personal y la funcional. Dado por estos autores el concepto preciso acerca de los temas fundamentales (renta y distribución), los otros capítulos se dedicarán a establecer la teoría sobre los mismos. Largo sería enumerar la serie completa de artículos, ya que llegan a 32. Recuérdense los nombres de los principales: Chamberlain, habla sobre la competencia monopolística y la teoría de la distribución según la productividad; Machlup, sobre el significado del producto marginal; Robertson, critica la teoría del salario, y Dunlop estudia la política de salarios de los sindicatos. Sobre el interés hablan, entre otros, Hayek, Keynes, Hicks y Lutz y, por último, sobre el beneficio y la renta, Knight, Buchanan y Boulding. Esta sola enumeración, no completa, no da una idea suficientemente exacta acerca del valor del libro. Por otra parte el libro constituye una etapa en la elaboración de una teoría cada día más exacta acerca del tema. No hay duda de que todavía hoy existen deficiencias sobre cómo lograr una mejor distribución; pero no hay duda, asimismo, que se ha llegado en algunos puntos a una formulación totalmente aceptable. La elección de los artículos no se hizo pretendiendo presentar una sola línea de pensamiento. Muy por el contrario, se ha buscado ofrecer a los lectores las distintas posiciones o posibilidades, a fin de ayudar a la propia reflexión. Así lo vemos especialmente en el tema de los salarios y el del interés. Como bien aclaran los compiladores, no se ofrece un libro de texto suficiente para un curso completo, pero sí (y éste es su gran mérito) una obra indispensable para cualquier curso sobre el tema.

P. Mantoux, *La Revolución industrial en el siglo XVIII*⁷, es un libro clásico que aparece por primera vez en edición española: su autor hizo comprender a los mismos ingleses muchos aspectos de su revolución industrial. Con Mantoux nos encontramos ante un historiador que no pretende clasificarlo todo, y que comprende que, en el libre juego de la voluntad humana, no siempre es fácil discernir lo que realmente promovió el desarrollo de determinados movimientos. De aquí que Mantoux se contente con señalar grupos de hechos y de personas que caracterizan algunos momentos históricos, y es cauto al hablar de causas y efectos. Esta cautela no nacía de un conocimiento insuficiente, sino al contrario, del número incontable de documentos que conocía de primera lectura, y que le impedían hacer generalizaciones siempre demasiado rápidas. A través de una actitud semejante ha alcanzado conclusiones que a través de los años se han ido afirmando: como por ejemplo, el influjo del desarrollo de la industria y del comercio sobre un sentido mayor de la libertad y no viceversa. Fue en Inglaterra, en el último tercio del siglo XVIII, donde nació la revolución industrial. Su extensión a todo el mundo ha sido por lo tanto cuestión de menos

⁷ P. Mantoux, *La revolución industrial en el siglo XVIII*, Aguilar, Madrid-Buenos Aires, 1962, 526 págs.

de dos siglos, y sus efectos todavía se perpetuarán a través de muchos otros. En una excelente introducción, el autor nos presenta las principales características de la industria anterior a la Revolución que constituye el principal tema del libro. Divide luego toda la obra en forma lógica y cronológica al mismo tiempo. Los antecedentes, donde señala la importancia de la industria de la lana y de su organización. El desarrollo comercial es otro de los antecedentes substanciales que preceden y a menudo provocan el comienzo del proceso industrial. La clase mercantil está en la base de la revolución industrial. Por último, como tercer antecedente importante Mantoux nos describe los cambios en la propiedad territorial, que provocan el éxodo de la población rural hacia las ciudades, aun antes de que éstas ejerzan un verdadero influjo de atracción por la existencia de una industria poderosa.

La segunda parte la dedica Mantoux a estudiar los grandes inventos y las grandes empresas. La divide en cuatro grandes capítulos. El primero estudia el maquinismo en la industria textil, con el que se da origen a la revolución industrial. Al maquinismo se une la organización de fábricas, que va a facilitar el aumento de la producción, y tal es el tema del segundo capítulo. Pero de nada hubieran servido estos dos aspectos si no se hubiera añadido la profunda transformación en la utilización del hierro y de la hulla, como lo vemos descripto magistralmente en el tercer capítulo. A todos estos avances todavía les faltaba la incorporación de la ciencia, y esto es lo que significa el nombre de James Watt: su invención de la máquina de vapor completa la concentración industrial, estrecha la interdependencia de las industrias, y unifica su evolución. Con este cuarto capítulo se cierra la descripción de lo que constituye la eclosión de las transformaciones más profundas que ha sufrido el mundo industrial; quedan por estudiar, y Mantoux lo hace en la parte tercera de su obra, las consecuencias inmediatas de tales aplicaciones científicas. La revolución industrial hizo notar inmediatamente sus efectos en dos consecuencias que eran difíciles de predecir: la primera, un aumento de la población, que comienza entonces y que todavía hoy no ha dejado de producirse, en contra de lo que en un momento se pensó iba a suceder a través de un control de la natalidad, entendido en su forma más material; la segunda, la aparición de las grandes ciudades industriales, con su secuela de horrores para las clases más bajas, pero que al mismo tiempo promueven a asegurar una serie de ventajas materiales que poco a poco se extienden a toda la población. El progreso de la revolución industrial se debió asimismo al afianzamiento de una nueva clase, formada por algunos de los grandes comerciantes y otros hombres salidos de la *yeomanry*, expulsada de los campos, y que constituyen lo que se llama, todavía hoy, los capitalistas y los grandes manufactureros. Desgraciadamente, en esta clase, hombres como Matthew Boulton y Wedgwood, que Mantoux describe con fineza psicológica, son seres excepcionales que no consiguen corregir a la generalidad en su estrechez de miras y aspereza

egoísta. Al mismo tiempo la revolución industrial desde sus comienzos engendra a la clase proletaria. Esta clase se caracteriza por el déficit crónico de su presupuesto, y va a necesitar un largo siglo para ocupar un lugar decente dentro de la sociedad. El problema de la clase obrera se agrava por la concepción liberal contra todo dirigismo por parte del Estado, y el rechazo de la intervención del mismo, en favor de las clases más débiles de la sociedad. Los esfuerzos filantrópicos de un David Dale o un Robert Owen no serán realmente eficaces, y serán superados en dimensión y solidez por las leyes que inauguran la política intervencionista del Estado, cuyo principal promotor fue Sir Robert Peel. Mantoux cierra su libro con una breve caracterización de la revolución industrial: después de los grandes frescos con que ha trazado magistralmente su nacimiento, puede en breves páginas condensar lo más substancial de todo el proceso. Cuando se observa la fecha de la primera publicación de este libro, 1906, se corre el riesgo de considerarlo superado por alguno de los innumerables que desde entonces se han escrito; pero sería un grave error. No quiere decir que en algunos de sus detalles no tengan que ser modificadas sus opiniones, pero no hay duda de que no existe ninguna obra que, en forma tan vasta y perfecta, haya trazado el desarrollo del nacimiento de la revolución industrial. En 1959 se hizo una reedición en francés tomada de la última inglesa de 1928, revisada por el autor. La Editorial Aguilar ha acertado pues al publicar esta edición española de una obra que, ya fuera de dudas, constituye un clásico dentro de la historia del proceso industrial. Acompaña a esta edición una magnífica bibliografía sobre el tema.

En sociología, el estudio de los *grupos pequeños* se ha convertido en uno de los grandes temas, pues permite comprender mejor el comportamiento del individuo. Especialmente desde 1945, el número de tales estudios alcanzó, no sólo en calidad sino también en cantidad, un nivel apreciable: R. T. Golembiewski, en *El grupo reducido*⁸, ha considerado importante realizar una síntesis de todos esos trabajos, para poder constatar hasta dónde se ha llegado en este estudio. Profesor adjunto en la Escuela de Comercio y Administración de Empresas en la Universidad de Illinois, se doctoró con una tesis acerca del mismo tema del libro actual en la Universidad de Yale, después de haber estudiado asimismo en la Universidad de Princeton. Todas las ciencias sociales que se ocupan del comportamiento humano, necesitan conocer especialmente cuáles son las reacciones del individuo en sus primeros estadios sociales. El fin de este libro es precisamente valorar lo que se ha aprendido en el análisis de los pequeños grupos, y lo que en toda esa literatura puede ser útil a los estudiosos del comportamiento humano. Y especialmente para aquellos que están interesados en los estudios de opinión pública y desarrollo de la personalidad. Los resultados principales se re-

⁸ R. T. Golembiewski, *The Small Group*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, 303 págs.

fieren ante todo al peligro de pretender rápidamente establecer sistemas, luego de un breve análisis de los grupos. El investigador sereno debe por el contrario no dejarse influenciar por un primer contacto en este estudio, porque las conclusiones no son valederas sino después de un estudio prolongado. El principal valor de la obra, sin embargo, consiste en haber llegado a la determinación del grado de convergencia en el análisis de los pequeños grupos hacia la formación de un conjunto de conceptos y operaciones que permitirán una utilísima integración y síntesis. Parecerá, quizás, a primera vista un campo demasiado limitado para una obra de vasto alcance, pero no hay duda que existe todavía mucho trabajo que hacer en un área tan cuidadosamente delimitada. De esta manera el trabajo permite, en su último capítulo, esbozar una serie de hipótesis que necesitan verificación, y que el autor propone para estudios que prolongarán su propio libro. Pero, el análisis tan certero realizado de los trabajos anteriores, ayudará a todos los estudiosos del tema del libro a no necesitar recurrir a otros, sino dar a la obra de Golembiewski el lugar básico para iniciar su propio esfuerzo. Dejar de lado esta obra significará perder mucho tiempo en revisar la literatura tan bien estudiada por nuestro autor; y descuidar la objetividad de un análisis que puede ayudar mucho a la formación de la propia mente, sobre todo a aquellos que recién comienzan estos estudios. Esperamos recibir un próximo libro del autor, *Behavior and Organization*, para poder apreciar, no ya el trabajo de análisis sino el de integración y síntesis aplicado a un tema concreto, y que constituye el verdadero interés de todo trabajo de metodología y análisis. Los sumarios de resultados que el autor añade a cada uno de los capítulos son ya una demostración de su capacidad para realizar tal trabajo.

M. Brugarola, en *Doctrina y sistemática cooperativa*⁹, nos expone —en la primera parte—, en forma clara, sencilla y ordenada, la historia de los problemas del fenómeno cooperativo actual; y luego —en la segunda parte—, la relación con el sindicalismo, el Estado, la educación, y las ideologías. Cierra este práctico libro un breve capítulo especial, dedicado a la cooperativa en España.

Con algunos agregados, y dejando de lado artículos más propiamente dirigidos a ambientes franceses, nos llega la versión castellana de *Democracia cultural y eficacia sindical*¹⁰, que agrupa una veintena de ensayos a cargo de dirigentes sindicales, presentados por P. Vignaux. El título que ostenta esta traducción y adaptación, nos muestra aún más claramente la intención que reúne a sus autores: no se trata ya de un mera *cultura obrera y acción sindical*, sino que, gracias al inteligente empeño desarrollado por

⁹ M. Brugarola, *Doctrina y sistemática cooperativa*, Sal Terrae, Santander, 1962, 234 págs.

¹⁰ *Democracia cultural y eficacia sindical*, Nuevas estructuras, Buenos Aires, 1961, 308 págs.

diversos medios de formación de dirigentes sindicales, se busca plantear ya las cosas como un *definido estado de derecho* —una democracia cultural— en bien de toda la clase trabajadora. Los trabajos comprenden tres secciones. La primera, pasado y presente, analiza la tarea realizada en las dos mayores centrales obreras de Francia, y estudia igualmente la labor formativa que cumple la *Juventud Obrera Católica*. La segunda parte, reúne las experiencias de diversos países, en su mayoría europeos, con interesantes agregados acerca de los esfuerzos de capacitación sindical que vienen realizando en nuestro país dos organizaciones laborales; la última parte trata de diversos aspectos universales de experiencias francesas. Con el relato de estas variadas experiencias realizadas en países donde se encuentran más desarrolladas estas centrales de trabajadores, buscan ofrecernos sus autores las soluciones concretas que se han adoptado para promover una cultura obrera, del todo imprescindible en estos momentos, a fin de llevar a cabo una auténtica promoción de toda la clase laboral. Unas palabras que presentan los trabajos, “el principal enemigo que tiene la clase trabajadora es su propia ignorancia y la improvisación de sus dirigentes”, demuestra claramente la inquietud antropológica de sus autores que buscan las soluciones sin olvidar al hombre en ningún momento.

M. Birnbach, en *Filosofía social neo-freudiana*¹¹, trata de descubrir el aporte que el neofreudismo ha dado a la filosofía social. Con este fin estudia los trabajos de Erich Fromm, Karen Horney, Abram Kardiner, Harry Stark Sullivan, Franz Alexander, y Harold D. Lasswell. Ninguno de ellos ha desarrollado completamente una filosofía social, pero en el conjunto de sus trabajos puede encontrarse un esbozo de la misma, fundado en su concepción de la naturaleza humana, su formación y actividad tanto durante la salud mental como en lo patológico, y bajo la influencia de las instituciones sociales occidentales. Los dos primeros capítulos están dedicados a exponer lo esencial del sistema freudiano y sus implicaciones. Pero, con respecto a la filosofía social, debemos concluir que la tragedia del sistema freudiano consiste en que las premisas del psicoanálisis ortodoxo no permiten la construcción de un sistema filosófico que tenga suficientemente en cuenta las instituciones sociales como realizadoras de las aspiraciones humanas. Y esta fue una de las tareas que el pensamiento neo-freudiano pretendió cumplir. (No olvidemos que en esto se diferenció completamente de las figuras rebeldes de Adler y Jung, cuyos sistemas han dejado de ser freudianos). ¿Qué conclusiones surgen del estudio realizado por los neo-freudianos? Según la mayoría de ellos, las condiciones de vida en la sociedad norteamericana son conducentes a provocar en los individuos una enfermedad mental. Todo depende de la vida familiar, pero esta misma vida familiar está sujeta a los principios de la competencia y de la ansiedad que, si no

¹¹ M. Birnbach, *Neo-Freudian Social Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, 1961, 283 págs.

son bien resueltos, propenden a la formación de neurosis. Aun contra su gusto, los neofreudianos aparecen con la figura de Casandra. Esta situación es la causa de la creación de un sistema de vida en el que el objetivo final consiste, para las personas, en despersonalizarse, y quedar reducidas a una mercadería aceptada por los demás en el mercado general de valores. Nadie pretende ser personal, sino ser “como los demás me quieren”, para poder así de alguna manera eliminar mi ansiedad de no ser aceptado. Con estas premisas, el autor estudia las consecuencias políticas de estas teorías según fueron expresadas por Harold D. Lasswell. Lasswell, que comenzó su carrera como estudiante de derecho político, se interesó desde 1923 por el psicoanálisis. De aquí su interpretación de la vida política como psicopatología. Desde 1946 es profesor de Derecho y Ciencia Política en Yale. Basado en Freud, Lasswell establece una tipología del *homo politicus*. De acuerdo con sus funciones tendríamos al *agitador*, al *administrador* y al *teórico*, y estos tres no serían más que las consecuencias del tratamiento dado en la niñez a los mismos en el período del destete, del control de las eliminaciones y la prohibición de la manipulación genital. Lasswell consideraba que los tres tipos no agotaban la tipología, pero de hecho nunca estudió otros, en vista de que, dentro de la tipología creada por Freud, no se dan otros. En este estudio del *homo politicus*, Lasswell aparece como un nuevo Maquiavelo al considerar los aspectos perversos de la naturaleza humana, y lo que es más grave, no presenta ningún ideal para superar tales premisas. Lo interesante es que todos estos autores no niegan la posibilidad de que una persistente aplicación de la inteligencia humana puede resolver muchos de los problemas dentro de una sociedad democrática, y mantener asimismo el cuadro fundamental de las instituciones democráticas actuales. Después de conceder tanto a lo irracional y a lo instintivo, es una señal de buen juicio aceptar las posibilidades intelectuales. En general, y el autor lo reconoce al hacer la síntesis de la contribución del neofreudismo, estos autores han tenido éxito especialmente entre las dos guerras, y describieron con bastante exactitud la situación de la sociedad norteamericana en estos momentos. Pero el comprender un momento no significa que se den las soluciones totales. El neofreudismo ha corrido la misma suerte del freudismo, al pretender convertirse en la explicación de toda la conducta humana. Su aporte, sin embargo, aunque limitado, no puede dejarse de lado.

La Universidad de Chicago ha reeditado dos notables estudios de R. Redfield¹², y del mismo con A. Villa Rojas¹³, modelos clásicos de estudios acerca de una comunidad. La importancia les viene no solamente de la seriedad del autor principal, Robert Redfield, gran profesor de Antropología

¹² R. Redfield, *A village that chose progress*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, 187 págs.

¹³ R. Redfield and A. Villa Rojas, *Cham Kom, a Maya Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, 236 págs.

en la misma universidad de Chicago, sino asimismo por el hecho de que, entre ambos libros, pasaron diecisiete años, lo que permitió comparar los resultados obtenidos por impulsos llegados a través de la revolución mexicana y el conocimiento de gente de otros pueblos y ciudades. En 1931 Redfield fue ayudado especialmente por Alfonso Villa Rojas, quien era entonces maestro de Chan Kom (y lo fue durante más de cuatro años) y es hoy un conocido antropólogo, profesor en la Universidad de México. Redfield mismo pasó varios meses en Chan Kom durante el año 1931 y volvió en 1933. El libro se divide en trece capítulos que estudian todos los aspectos importantes de un pueblo, y está acompañado por numerosas fotografías y dibujos. Aparte de la descripción de la cultura y de sus habitantes, Redfield puede presentar la autobiografía del personaje principal del pueblo que resulta ser un verdadero *líder* lleno de deseos de mejorar a sus conciudadanos. En un lenguaje suficientemente claro, describe su propia vida y la unión de la misma con los principales acontecimientos del pueblo. En el orden religioso, bueno es comprobar la supervivencia de prácticas paganas con las ideas católicas recibidas de los misioneros españoles: las primeras, realizadas por los hombres, son consideradas por el *líder* que señalamos más arriba, como algo dañoso para la población, aunque en la vida ordinaria de la población se mezclen bastante con la religión católica. En 1949 Redfield publicó el segundo de los libros que reseñamos: había sido grande el deseo de mejorar, pero las condiciones no habían mejorado notablemente. Un hecho religioso había asimismo conmovido a la población: la llegada de misioneros protestantes. Después de un tiempo en que casi toda la población pareció convertirse al protestantismo, poco a poco se fueron desengañando, debido especialmente al puritanismo de los misioneros. Es curioso ver cómo distinguen los pobladores entre aquellas cosas que son dañosas y pecaminosas, y las que no lo pueden ser. Por ejemplo, no pudieron aceptar que una fiesta con baile y alegría fuera pecado, y muy pocos de ellos se dejaron convencer. Y, al volver al catolicismo, al que recién descubrieron por su verdadero nombre, lo han hecho con un sentido mayor de responsabilidad y alegría. Chan Kom ha llegado a ser un pueblo simpático y atrayente a través del esfuerzo de un grupo de hombres que tuvieron esa ambición. Pero una vez lograda esta situación, no se ve qué posibilidades hay de proseguir avanzando. Además, la atracción de la ciudad comienza a ser muy fuerte entre los jóvenes. Chan Kom, por otra parte, no ha transformado sus principios éticos en una profundidad como podría imaginarse el mismo Redfield y Villa Rojas en 1931. Muchas cosas han pasado por el pueblo, pero los principios fundamentales siguen siendo los mismos. La población no se ha dejado convencer en muchos aspectos. Ni siquiera el influjo protestante sólido y muy de acuerdo con la ética de los mayas pudo mantenerse. Ambos libros son de un inapreciable valor en el campo de la antropología; y el método adoptado, de convivir con los habitantes y llegar a comprender su lengua y sus costumbres, puede ser considerado como un modelo.

COMUNISMO

En una moderna serie, titulada *Vues chrétiennes sur...*, H. Jomin nos ofrece un interesante libro sobre *La China*¹: especie de breve historia de las clases sociales de la China actual, bajo el régimen que, en tres años, ha conseguido levantar económicamente a la China de un letargo de siglos, pero a costa del mismo chino como hombre. Cada clase social ha tenido, bajo el nuevo régimen, una suerte diversa, que el autor estudia en base a los documentos comunistas locales, cuya lista (pp. 14-17) nos permite hacernos una idea de la seriedad de este estudio, y de la abundancia de sus fuentes: *capitalistas* (*factotum* chino de una empresa extranjera), condenados a desaparecer; *burgueses*, que deben ser reeducados (en la misma situación están los *intelectuales* y los *estudiantes*, cuya suerte especial el autor estudia en sendos capítulos); *agricultores*, que constituyen la masa, y *obreros*, que han venido a ser los dirigentes; la *mujer* y la familia; el *partido comunista*; y, en fin, los *católicos*. Abre el libro un rápido panorama cronológico de la historia china, muy útil para los que nunca lo han tenido ante sus ojos; y lo cierra una conclusión, en la que el autor (que se ha atenido estrictamente a los documentos del mismo partido comunista chino) enjuicia a este partido desde el punto de vista del hombre: resumiendo al autor, diríamos que el régimen de Pekín puede jactarse de sus resultados económicos, sobre todo en las industrias pesadas; pero que debe avergonzarse del precio humano que la China ha tenido que pagar, y que el autor resume en muy pocas palabras (pp. 216-217), pero muy bien documentadas a lo largo de todo el libro.

El libro de H. Falk, *La Cosmovisión del Bolchevismo*², ofrece una *exposición del Materialismo histórico y dialéctico al alcance del gran público*, como reza el mismo subtítulo de la obra. Precedida de diez ediciones, una de las cuales en italiano (Roma, 1953) y otra en flamenco-holandés (Brujas, 1958), la presente undécima edición alemana, aparecida en 1960, tiene el gran valor de comentar directamente el novísimo texto soviético *Osnovy Marksistskoj Filosofii* (*Fundamentos de la filosofía marxista*) que, aprobado oficialmente en la URSS a fines de 1958, es el resultado de una nueva elaboración, que se aparta de la síntesis staliniana del marxismo-leninismo, y era obligatoria hasta 1956 en la URSS. Dicho texto, que contiene los dogmas soviéticos que han de ser sostenidos incondicionalmente en la URSS y países satélites (en los cuales es obligatoria la enseñanza del marxismo), fue traducido por el Partido para Alemania oriental, apareciendo en su

¹ H. Jomin, *La Chine*, Flammarion, 1961, 218 págs.

² H. Falk, *Die Weltanschauung des Bolchewismus*, Echter, Würzburg, 1960, 158 págs.

edición alemana en Berlín oriental, 1959). La palabra *cosmovisión* que encabeza el título de la obra —explica H. Falk en el prólogo— quiere dar a entender que se trata menos de problemas del día, que de una imagen pseudo-filosófica del mundo, que ha sido trazada por ideólogos marxistas y comunistas en el lapso de casi 100 años, con el fin de justificar los objetivos y el camino seguido por el comunismo. El término *bolchevismo*, que fue acuñado por el 2º Congreso del Partido en 1903, y hasta 1952 figuraba incluso en el título oficial del *Partido comunista de la URSS Bolchevique*, designa los métodos comunistas de Moscú, suficientemente conocidos y mirados con horror; fue fácilmente suprimida —nos advierte el autor— en 1952, por considerársele opuesto a la expansión del comunismo. Occidente debería, por lo mismo, conservar el término en gracia de la claridad, y no contribuir inconcientemente a la táctica de disimulo del bolchevismo. En esta valiosa obra de su género, nuestro autor llena su cometido en forma clara y concisa, en 158 densas páginas. Tres partes contiene el libro: introducción histórica; exposición y crítica del materialismo histórico; exposición y crítica del materialismo dialéctico. Las palabras finales que cierran el libro, recomiendan una útil ampliación del tema en soviólogos y estudiosos occidentales que se han hecho clásicos en el estudio de la filosofía soviética actual, como Bochenski, Wetter, Lotz, De Vries. El autor proporciona en su obra instrumentos para la investigación ulterior personal, llamando la atención sobre el uso diverso del lenguaje por parte de los ideólogos comunistas, en palabras como democracia, libertad, estado, idealismo, materialismo, socialismo, moral, patriotismo, sindicalismo, etc., además de valiosas informaciones sobre el estado actual de la economía y el trabajo en la URSS, a propósito del materialismo histórico en densas notas, con datos estadísticos comparativos de la producción actual de la URSS y de los EE. UU.; tales notas figuran útilmente al final del libro, constituyendo un apéndice del mismo, para un estudio más detenido aparte del texto mismo de la exposición.

El comunismo en nuestro tiempo consagra una atención especial a la moral, como puede verse en el novísimo libro de texto de filosofía soviética, aprobado a fines de 1958 en la URSS para la enseñanza oficial del marxismo y presentado a Occidente por Bochenski bajo el título *Los fundamentos dogmáticos de la filosofía soviética*³. Por eso el libro de S. Vagovic, *Ética comunista*⁴, representa un trabajo valioso y de suma actualidad; máxime si se tiene presente que ofrece una exposición de la ética comunista, según los autores rusos contemporáneos, con la citación traducida directamente de la lengua original (es decir, de una fuente de primera mano), del contenido de numerosos libros y artículos consagrados en la URSS a

³ J. M. Bochenski, *Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie*, Reidel, Dordrecht, 1959 (cfr. Ciencia y Fe, 17 [1961], p. 348).

⁴ S. Vagovic, *Ética Comunista*, Univ. Gregoriana, Roma, 1959, 180 págs.

esta materia. Tres partes contiene la obra de Vagovic: 1. noción comunista de la ética; 2. contenido de la ética comunista; 3. crítica del contenido. En la primera parte, ofrece un interés extraordinario el estudio del concepto comunista de *libertad*, tratado sobre el terreno, no solamente de la evolución histórica, a que nos tenían acostumbrados hasta ahora los marxistas, sino también sobre el específico de la moral. En la segunda parte, se estudian las categorías morales comunistas, como *colectivismo*, *humanismo*, *patriotismo*, etc., no identificables con las virtudes morales —pues las tales mirarían sólo a un campo limitado y particular de la actividad humana—, sino correspondientes al problema fundamental de la moral comunista: el de la relación entre los intereses sociales y los individuales. La tercera parte, contiene la valoración crítica del contenido de tal ética por parte del autor, no partiendo de las tesis de la ética tradicional y cristiana, sino de lo admitido por los mismos comunistas, y de la naturaleza racional del hombre, en cuanto se nos manifiesta. La conclusión final, que cierra la exposición de Vagovic, llega a la comprobación de que la moral comunista representa una objeción grave contra el materialismo marxista-leninista. La misma ética comunista condenaría, tanto el materialismo en general, como el materialismo dialéctico e histórico, que se demuestran absolutamente incapaces de resolver los problemas fundamentales de la ética. Un apéndice de sumo interés completa el libro: cuando el autor estaba imprimiendo su obra, apareció en VF⁵, un proyecto para la enseñanza de la ética en la URSS, como *Proyecto de programa para un curso de ética marxista en las escuelas superiores*, dividido en 10 temas, que abarcan toda la problemática de la ética marxista. Vagovic lo reproduce íntegro en el apéndice, por el interés que ofrece para la confrontación con su exposición. Termina con una nutrida y selecta bibliografía de autores soviéticos y occidentales sobre el tema.

El trabajo de H. R. Schlette: *Humanismo soviético*, es un *análisis de las premisas y máximas de la pedagogía comunista*. Tiene, como punto de partida, textos de ideólogos marxistas contemporáneos —principalmente Kalinin y Schischkins— ubicados, según el autor, en una línea lo más amplia posible y a la que denomina *espiritualista* (p. 14). Situándose, como principal punto de referencia, en esta corriente (que por su dinámica misma trata de elaborar síntesis de rico contenido), pasa a hablar de la primordial finalidad del humanismo soviético, que consiste, para Schlette, en promover un constante esclarecimiento o educación en la dialéctica. En la primera parte del libro —la historia como negación de la metafísica— señala que la dialéctica marxista no busca tanto relacionarse con ésta, sino vincularse estrechamente con la historia. Serán por lo tanto fundamento de esta dia-

⁵ Es decir, la *Voprosy filosofii* (Problemas de Filosofía), revista oficial de la filosofía soviética.

⁶ H. R. Schlette, *Sowjethumanismus*, Kösel, München, 1960, 136 págs.

léctica, una teoría de la historia de corte materialista, y un optimismo histórico-escolástico; premisas que ocupan la segunda parte del libro: el hombre en el proceso de la historia. La tercera parte, la educación para la dialéctica, muestra cómo el hombre, una vez ratificadas estas premisas, es conducido hacia un humanismo soviético, donde todo —concepto de libertad, paz, trabajo, bien, etc.— adquiere distinto significado (alienación), pero coherente siempre con una concepción total, dogmática y bien trabada. La intención de Schlette es realizar sus análisis con la mayor objetividad. Este trabajo, al que se aboca *con simpatía metodológica* (p. 111), nos va exponiendo un marxismo que no busca educar en el odio, sino que se funda en una pedagogía humanista; pero para la cual el verdadero humanismo sólo es el soviético. Con este planteamiento, su obra nos invita a subsumir la difundida proposición de que el marxismo es una educación en el odio, y decir que es una *educación en la dialéctica*, como dijéramos al comienzo.

LA ENCICLICA MATER ET MAGISTRA

“Es probable que la *Mater et Magistra* sea uno de los documentos pontificios más difundidos en la historia de la Iglesia. Sin duda, parte de esta popularidad se debe a los medios actuales de difusión. Pero no es menos cierto también, que otra buena parte de ese éxito se deba a la oportunidad de la intervención papal —muy esperada—, y al estilo llano y comunicativo en que ha sido redactado el documento”. Así se expresa, en esta misma entrega de la revista, C. Sánchez Aizcorbe, al presentar su *bibliografía de ediciones y comentarios*, que a continuación, y al término de nuestros boletines bibliográficos, ofrecemos a nuestros lectores.

Ahora bien, si por una parte la popularidad del documento ha suscitado una serie de comentarios populares, por así decirlo, cuyo objetivo práctico es poner al alcance de todos los niveles sociales el mensaje social pontificio, por la otra, la lengua —latina— en que oficialmente fue dado a conocer el documento (las traducciones de la Poliglota Vaticana, en las diversas lenguas vivas, no son oficiales), ha necesitado de cuidadosas traducciones, por parte de los especialistas, que debían ir de ordinario acompañadas de justificaciones y aún de referencias a otras traducciones. Así se han originado una serie de eruditos comentarios, y de traducciones que, como tales, aunque científicas en el fondo, han tomado la forma de ediciones de divulgación.

Comentaremos a continuación algunas de estas diversas ediciones, tratando de aducir por lo menos un ejemplo de cada país, pero sin pretender ser exhaustivos en nuestro comentario (véase para ello la antes mencionada *Bibliografía de ediciones y comentarios*, que publicamos en esta misma entrega y a continuación).

Sea la primera, la edición de nuestro *Centro de Investigación y Acción Social* (CIAS) de Buenos Aires¹, tiene la peculiaridad de sus breves, pero bien pensados, comentarios al pie de página, párrafo por párrafo de la Encíclica. La traducción, es la oficiosa, con algunos retoques, acomodados a nuestro ambiente: a este respecto, los editores recuerdan que la *Políglota Vaticana*, al dar a conocer la primera traducción castellana de la Encíclica, indicó que no era —como ninguna de las hechas en las lenguas vivas— oficial; de donde se sigue que sólo la versión latina es la fuente a la que hay que ir a buscar los matices del pensamiento pontificio. La tercera edición de esta edición local, que es la que ahora comentamos, ha añadido —en apéndices— los esquemas de las Encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII, y *Quadragessimo Anno* de Pío XI, así como el *Discurso de Pentecostés de 1941*, de Pío XII: la constante referencia que la *Mater et Magistra* hace a estos documentos, indica la utilidad de poder conocerlos, al menos en sus líneas esenciales. Termina la edición con un índice de temas, que facilita su rápida consulta.

P. Columbiano, bajo el título de *La Encíclica Mater et Magistra*², y con una introducción de Monseñor A. Plaza, Obispo argentino conocido por su acción político-social (cuyo sentido exacto él mismo explica en la introducción, pp. 17-19), nos presenta un comentario de la Encíclica de Juan XXIII: no es un comentario técnico, escrito para especialistas, sino que quiere ser una introducción —a veces una glosa— que ponga el texto mismo al alcance del hombre común, y se lo haga meditar. El capítulo primero sirve de introducción general; y los siguientes capítulos, entran en materia; y la conclusión, establece una rápida comparación con los otros grandes documentos sociales pontificios, y resume la presente Encíclica en tres palabras que de continuo contiene, y que son: *verdad, justicia y amor*.

Igual carácter de divulgación tienen las *Charlas sobre la Mater et Magistra*, de M. Brugarola³: en su redacción definitiva, el autor ha tenido en cuenta los comentarios que se fueron publicando, en las buenas revistas de todo el mundo, de ambiente universitario o profesional; pero, en su origen, fueron simple charlas a seminaristas. El autor ha procurado transcribir por entero, pero en lugares oportunos, el mismo texto de la Encíclica. Es notable la parte que, en el comentario de la Encíclica del actual Papa Juan XXIII, tienen todavía los abundantes documentos sociales de Pío XII, su inmediato antecesor.

La Editorial *Vita e Pensiero*, órgano de la Universidad Católica de

¹ Juan XXIII, *Mater et Magistra*, prólogo y comentarios del CIAS, Buenos Aires, 3ª edición, 1962, 158 págs.

² P. Columbiano, *La Encíclica Mater et Magistra*, Dinor, San Sebastián, 1962, 223 págs.

³ M. Brugarola, *XXXIII Charlas sobre la Mater et Magistra*, Sal Terrae, Santander, 1962, 292 págs.

Milán, ha publicado la *Mater et Magistra*, con una introducción de F. Vito⁴, donde la encuadra —como dice el subtítulo— en las cuestiones sociales de hoy (pp. XI - XXIII). Este autor, después de presentar a la Encíclica brevemente como una confirmación y desarrollo de los precedentes documentos pontificios sociales (pp. IX-XI), y de haber subrayado su motivo principal, que sería la defensa de la persona humana, toca rápidamente, en sendos párrafos, los problemas actuales fundamentales: multiplicación de los términos de la relación social, disparidades regionales en el tenor de vida, economía detenida y subdesarrollada, equilibrio entre población y recursos, y promoción de los nuevos pueblos en la comunidad internacional. En cada uno de estos párrafos, hay oportunas referencias a publicaciones, más especializadas en cada uno de estos problemas, y que se han editado en la misma Universidad Católica de Milán, y que muestran la altura y actualidad de los estudios sociales en la misma.

El *Instituto de Estudios Políticos* de Madrid, que edita la *Revista de Política Social*, ha dedicado un número extraordinario de la misma a la encíclica⁵: salvo la última parte de la revista —que comprende las secciones ordinarias de jurisprudencia, recensiones, índices de revistas, y bibliografía— el resto de la entrega está dedicada totalmente a la *Mater et Magistra*. Comienza con el texto (sin numeración especial), y siguen los ensayos, que enumeramos a continuación, indicando brevemente su contenido. F. Rodríguez, *Viejos y nuevos problemas de la Encíclica Mater et Magistra*, es como un examen general o visión panorámica de la problemática de la Encíclica, que termina subrayando los principios fundamentales de la misma (subsidiaridad, autonomía, bien común, y solidaridad), acotando, a través de ellos, el influjo de la doctrina alemana. M. Fagoada, *El Principio de subsidiaridad en la Mater et Magistra*, termina con un panorama de la doctrina de la Iglesia sobre el corporativismo —tan caro a los sociólogos españoles—, a través de los últimos Pontífices, desde Pío X hasta Pío XII. A. Sánchez de la Torre, *La socialización en la doctrina social católica*: bien documentado sobre este tema, que todas las ediciones vernáculas han debido tener en cuenta de un modo particular, pues el texto original latino lo presentaba en una *frase hecha* a la que no están acostumbrados los que no conocen el latín (pp. 101-102, nota 1). M. Alonso Olea, *Salarios y subsidios en la Mater et Magistra*: siendo antiguo, en la doctrina social, el tema de la suficiencia del salario para atender a las necesidades del trabajador y su familia, el autor lo estudia en este nuevo documento pontificio, para poder justipreciar hasta qué punto se ha aproximado al tema del salario familiar.

⁴ Giovanni XXIII, *Lettera Enciclica Mater et Magistra*, Vita e Pensiero, Milano, 1961, 62 págs.

⁵ Revista de política social, *Mater et Magistra*, 52 (1961), octubre-diciembre, 298 págs.

E. Borjado Dacruz *La presencia activa de los trabajadores en la empresa*: en punto a reforma de la estructura interna de la empresa (y, en particular, de la participación de los trabajadores en la misma), la doctrina social católica se ha desarrollado en dos etapas, la una más avanzada (y hasta revolucionaria en su programación), y la otra más moderada, si no de rectificación; de modo que se puede esperar que la M.M., teniendo, como objeto explícito (de la segunda parte), precisar y completar las enseñanzas de la *Rerum Novarum* en el tema de las exigencias de la justicia frente a las estructuras de producción, nos haya dicho algo al respecto (véase, al final, las síntesis de este aporte, pp. 173-174).

J. de Salazar Abrisqueta, *Objeto del magisterio eclesiástico, y autoridad de la enseñanza de la encíclica M.M.*: de las dos palabras del título, el autor se detiene en explicar el alcance de la segunda; o sea, del magisterio eclesiástico en la cuestión social. La *Crónica nacional*, después de un panorama de la misma Encíclica, nos ofrece uno de su repercusión en los órganos periodísticos españoles. La *Crónica Internacional* hace lo mismo, pero mucho más brevemente, respecto de la prensa internacional.

Corresponde, en este boletín, la mención del comentario de la traducción francesa, la primera y la más importante, hecha sobre el texto latino oficial, con el comentario paralelo, y el índice analítico de la encíclica, que nos ofrece la *Action Populaire* de París, con un prefacio del Cardenal Richard, Presidente de la Comisión Episcopal de Asuntos sociales⁶. El autor del prefacio señala brevemente las características de esta traducción: 1. la misma traducción, superior a la traducción francesa de la *Polígota Vaticana*, en cuanto que trata de hacer desaparecer las divergencias imperceptibles que se pudieron deslizar, ya que no basta saber latín o francés, sino que además hay que conocer los tecnicismos que se deben traducir; 2. referencias, en nota, a los textos pontificios citados por la M.M., devolviéndolos al contexto de donde fueron tomados, y citándolos con más extensión; 3. precisiones doctrinales, también en notas, que hacen de éstas un resumen de sociología cristiana (precisiones muy importantes, como p. ej. a propósito de la socialización, la legitimidad del derecho de propiedad, el derecho de los trabajadores a los beneficios de la empresa, la acción sindical de los cristianos, etc.), donde no falta la mención oportuna de estadísticas recientes, y muy sugestivas, sobre los temas tratados. Como se ve, un excelente instrumento de trabajo para el estudio, que puede interesar no sólo a los pastores de almas —a quienes directamente se dirige el actual Papa en su documento—, sino también a los especialistas en sociología y economía política. La edición presenta, en la página derecha, el texto traducido; y en la izquierda, los comentarios, tan abundantes, que no hubieran podido ser presentados en nota al pie de página. El índice analítico del final, es más

⁶ Jean XXIII, *Encyclique Mater et Magistra*, traduction, commentaire et index analytique, Spes, Paris, 1962, 230 págs.

bien selecto (el de la edición del CIAS de Buenos Aires, que comentamos en primer término, es mucho más detallado).

En la colección *L'aujourd'hui de l'Eglise*, P. Hautmann publica el texto de la Encíclica, con una introducción, notas e índice temáticos⁷. El autor, conocido por sus trabajos sociológicos sociales, pone empeño no solamente en analizar el texto, sin también —como lo advierte Mgr. Ménager— en situarlo en su contexto, y en su génesis histórica dentro del pensamiento de la Iglesia. La mitad de la obra es una introducción de amplias perspectivas, que mira el conjunto de la misión espiritual universal de la Iglesia, y sitúa —como dijimos— la Encíclica en su contexto histórico, antes de pasar revista a sus temas: diríamos pues que un resumen de doctrina social de la Iglesia que, independientemente del texto pontificio, tiene su valor y su importancia pedagógica, por su trama histórica y por su continua referencia a los documentos pontificios —sobre todo a la misma *Mater et Magistra*— (esta introducción, además del texto, tiene al margen, en letra negra, cómodos resúmenes, que hacen más fácil su consulta, y van guiando ideológicamente su lectura). La otra mitad de la obra lo ocupa el texto de la *Mater et Magistra*, con notas oportunas, ricas en rápidas explicaciones, referencias a las diversas versiones o comentarios publicados, precisiones, etc. Por último, un índice analítico, diríamos perfecto en su género, enuncia no sólo los temas —en orden alfabético, y con subdivisiones— sino que, en frases bien elegidas, casi da lo esencial del contenido (*intelligenti, pausa*). En fin, es realmente —como lo promete el autor— un instrumento de trabajo discreto y eficaz (p. 16).

⁷ Jean XXIII, *Mater et Magistra: L'Eglise, mère et éducatrice*, Fleurus, Paris, 1962, 304 págs.

LA ENCICLICA MATER ET MAGISTRA

BIBLIOGRAFIA DE EDICIONES Y COMENTARIOS

Por C. SANCHEZ AIZCORBE, S. I. (Roma)

Es probable que la *Mater et Magistra* sea uno de los documentos pontificios más difundidos en la historia de la Iglesia. Sin duda, parte de esta popularidad se debe a los medios actuales de difusión. Pero no es menos cierto también, que otra buena parte de ese éxito se deba a la oportunidad de la intervención papal —muy esperada— y al estilo llano y comunicativo en que ha sido redactado el documento.

Lo presente bibliografía intenta recoger los comentarios más importantes que ha suscitado la *Mater et Magistra*, particularmente en los medios católicos, y la hemos terminado en setiembre de 1962.

Tres limitaciones, dos intencionadas y una involuntaria, abrevian nuestra enumeración: 1. No incluimos los comentarios publicados en diarios; sólo hemos cotologado las síntesis hechas sobre esos artículos. 2. Eliminamos de nuestra lista de publicaciones a clasificar, los semanarios parroquiales católicos, las revistas diocesanas —en su mayor parte— y las revistas católicas de devoción. 3. Si bien consultamos exhaustivamente varias bibliotecas de gran porte, no se nos oculta que muchos datos se nos han escapado. Como nuestra bibliografía era sobre lo más reciente, carrió en varias oportunidades el riesgo de enfrentarse con elencos aún no completos.

En cuanto a la manera de citar, conviene tener en cuenta lo siguiente. Damos a continuación del nombre de la revista, el año de publicación o número de volumen (preferimos el dato **volumen** sobre el dato año, y ponemos uno solo de estos dos), luego el año en que se ha publicado —entre paréntesis—, y, por último, la paginación. Si ésta es independiente para cada número de la publicación, señalamos —previamente al número de páginas— un dato que permita individualizar la cita.

La clasificación de los artículos está sujeta a cierto margen de error, por el hecho de que muchos de ellos, o bien escapan a una denominación precisa, o bien habrían exigido un título peculiar.

Agradeceremos se nos hagan llegar las rectificaciones que se consideren oportunas, como también el dato completo de los trabajos que hayamos ignorado.

Deseamos reconocer con agradecimiento las facilidades que se nos brindaron en la *Action Populaire* (Paris), para llevar a buen término nuestro trabajo.

I. ESQUEMA GENERAL DE LA BIBLIOGRAFIA

A. EDICIONES DEL TEXTO (1)

B. COMENTARIOS Y ESTUDIOS GLOBALES

- a. Comentarios breves
- b. Visiones de conjunto y primeras apreciaciones (2)
- c. Estudios generales y/a apreciaciones técnicas

(1) Señalamos con un *, después del título, los ediciones que aportan una traducción nueva, distinta de la ofrecida por lo Tipografía Vaticano. Nótese que sólo mencionamos en lo bibliografía las ediciones comentadas, o que presentan una traducción diverso de la ofrecida por lo Tipografía Vaticano.

(2) **Primeras** en el sentido temporal, y/o también por oposición a los apreciaciones que son fruto de un estudio más técnico.

- d. Resúmenes. Condensaciones
- e. Estudios sobre la génesis de la Encíclica en el pensamiento de Juan XXIII
- f. Estudios globales sobre aspectos particulares de la Encíclica
- g. Pensamiento papal y doctrinas marxistas

C. COMENTARIOS Y ESTUDIOS (3) SOBRE LA I PARTE (10-50; II-VIII)

D. COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA II PARTE

- a. Iniciativa privada e intervención del Estado (51-58; IX)
- b. La socialización (59-67; X-XI)
 - 1. Problemas semánticos y de traducción
 - 2. Estudios sobre el sentido del texto
 - 3. Comentarios
- c. La remuneración del trabajo
 - 1. Estudios generales (68-81; XII-XIV)
 - 2. El autofinanciamiento (75-77; XIII)
- d. La empresa y las relaciones de trabajo
 - 1. La empresa (82-99; XV-XIX)
 - 2. Los sindicatos (100-103; XIX)
 - 3. El corporativismo (100-101; XIX)
 - 4. El trabajo (106-107, 259; XX, LXX)
 - 5. El derecho laboral (68-10; XII-XIX)
- e. La propiedad (104-121; XX-XXIV)

E. COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA III PARTE

- a. El problema agrícola (123-149; XXVI-XXXVIII)
- b. El desarrollo regional armónico (150-155; XXXIX-XL)
- c. Relaciones entre países desarrollados y naciones en vías de desarrollo (157-165; XLI-XLIII)
- d. Normas sobre el desarrollo de los pueblos (166-184; XLIV-XLVIII)
- e. El problema demográfico (185-199; XLIX-LIII)
- f. La familia (193-195; LI-LII)
- g. La cooperación internacional (200-211; LIV-LVII)

F. COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA IV PARTE

- a. Educación social (222-237; LX-LXIII)
- b. El obrar cristiano (240-247, 254-263; LXIV-LXVI; LXIX-LXX)
 - 1. Consideraciones teológicas
 - 2. La acción social de los cristianos

G. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA ENCICLICA

H. DOCTRINA DE LA ENCICLICA SOBRE LA SEGURIDAD SOCIAL (48, 88, 105, 135-136; VII, XVII, XX, XXXI)

I. DOCUMENTOS EPISCOPALES SOBRE LA ENCICLICA

J. RECOLECCIONES DE COMENTARIOS DE LA PRENSA Y LA OPINIÓN INTERNACIONAL

(3) A continuación de cada título damos en números latinos la serie de párrafos de la *Mater et Magistra* relacionados con el mismo y con los trabajos clasificados bajo él. La numeración latina corresponde a la adoptada por casi todas las ediciones importantes de la Encíclica, según la división en párrafos del Acta Apostolicae Sedis, único texto oficial. En números romanos damos luego la cifra que corresponde a la edición del C.I.A.S., Buenos Aires, 1961, más difundida en la Argentina.

K. ENSAYOS DE NO-CATOLICOS

- a. Liberales
- b. Comunistas

L. POLEMICAS EN TORNO A LA ENCICLICA

M. APLICACIONES PRACTICAS

N. BIBLIOGRAFIAS

II. BIBLIOGRAFIA

A. EDICIONES DEL TEXTO

- 1 **Allegre, R.; Beaud, Joseph; Falliet, Joseph; Perrin, Jacques.** L'Encyclique Mater et Magistra. — *Cronique Sociale de France*, 69 (1961), 475-467.
- 2 **Campion, Donald R.; Culhane, Eugene K.** Mater et Magistra. *Christianity and Social Progress. An Encyclical Letter of Pope John XXIII.* — *Catholic Mind*, 59 (1961), 411-479.
- 3 **Campion, Donald R.; Culhane, Eugene K.** Mater et Magistra. *Christianity and Social Progress. An Encyclical Letter of Pope John XXIII.* — New York, The America Press, 1961 (96 pp.).
- 4 **Centra de Investigación y Acción Social.** S. S. Juan XXIII. Mater et Magistra. — Buenos Aires, CIAS, 1962 (3ra. ed., 158 pp.; la primera edición en 1961, 143 pp. (4)).
- 5 **Gibbans, William J.** (assisted by a Committee of Catholic Scholars). Mater et Magistra (*). New York, Paulist Press, 1962 (2da. ed., 112 pp.; la primera edición en 1961, 96 pp.).
- 6 **Gutiérrez García, José Luis.** Carta Encíclica de N. S. Señor Juan por la Divina Providencia Papa XXIII, sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana (*). — BAC (1962), 1-105 (traducción revisada por **Luis Ortiz Muñoz**). (cfr. n. 6).
- 7 **Houbtmann, Pierre.** Mater et Magistra. — París, Fleurus, 1961 (304 pp.).
- 8 **L'Actian Populaire.** Jean XXIII, Encyclique "Mater et Magistra". — Paris, Spes, 1962 (232 pp.).
- 9 **Rodríguez, Federica; Núñez, Carlos Humberto.** Juan XXIII. Mater et Magistra (*); Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961 (100 pp.).
- 10 **Ryan, Claude.** S. S. Jean XXIII. L'Encyclique "Mater et Magistra". — Montréal, Du Jour, 1961 (127 pp.).
- 11 **Van Gestel, C.** Joannes XXIII. Encycliek Mater et Magistra (*). — Brussel, De Arbeiderspers, 1961 (62 pp.).
- 12 **Vito, Francesco.** Lettera Enciclica "Mater et Magistra" di S. S. Giovanni XXIII. — Milano, Vita e Pensiero, 1961 (3ra. ed., XXIV-62 pp.).
- 13 **Welty, Eberhard.** Die Sozialenzyklika Papst Johannes'XXIII. Mater et Magistra (*). — Freiburg im Breisgau, Herder, 1962 (2ª ed., 222 pp.; la primera edición en 1961, 152 pp.; nótese que la traducción no es de Welty, sino de otro autor cuyo nombre no se declara).
- 14 **Winstane, H. E.** Encyclical Letter Mater et Magistra of His Holiness John XXIII (*). — London, Catholic Truth Society, 1961 (68 pp.).

(4) Cuando señalamos el dato de una edición anterior a la última aparecida, es porque ha habido cambios de una a otra.

- 15 **Winstone, H. E.** — The Encyclical Letter *Mater et Magistra* (*). — The Pope Speaks, 7 (1962), 295-343.
 16 "**Moter et Magistra**". — The Tablet, July 22th 1961, 703-716 (5).

B. COMENTARIOS Y ESTUDIOS GLOBALES

a. Comentarios breves

- 17 **Alexander, E.** The New Encyclical: An Analysis of Pope John's *Mater et Magistra*. — Jubilee, 9 (1961), Sept., 9-12.
 18 **Andrews, George.** *Mater et Magistra*. — The Old Palace, (1961) 133-134.
 19 **Ares Richard.** L'Encyclique *Mater et Magistra*. Présentation et vue d'ensemble. — Relations, 21 (1961), 229-230.
 20 **Aretin, Karl Otmar v.** Die neue Sozialenzyklika. — Hochland, 54 (1961), 82-85.
 21 **Casos, José Antonio.** La Encíclica *Mater et Magistra*. Solicitud permanente de la Iglesia. — Revista Javeriana, 58 (1962), 347-351.
 22 **Cronin, J. F.** Pape John's Gift to Mankind. — The Sign, 41 (1961), Sept., 11-13. Reproducido en Catholic Mind, 59 (1961), 387-393.
 23 **David, J.** Aktuelle Sozialprobleme im Lichte der neuen Sozialenzyklika. — Orientierung, 25 (1961), 165-167.
 24 **David, J.** Aktuelle Sozialprobleme: Was bringt *Mater et Magistra* Neues. — Orientierung, 25 (1961), 201-203.
 25 **De Clercq, H.** Premières impressions au sujet de *Mater et Magistra*. — Bulletin Social des industriels, 33 (1961), 248-249.
 26 **Fohey, John M.** The new social Encyclical. I: Solicitud for the demands of daily life. — Social Survey, 10 (1961), 237-240.
 27 **Faul, D.** *Mater et Magistra*: first comments. — Christus Rex, 16 (1962), March, 60-61.
 28 **Guerrero, Fernando.** Una síntesis, puesta al día, de la doctrina social de la Iglesia. Tal es la encíclica "*Mater et Magistra*". — Ecclesia, 21 (1961), 980-983.
 29 **Higgins, G. G.** Significance of the new Encyclical. — American Federationist, 68 (1961), Oct., 8-11.
 30 **Jacquod, René.** *Mater et Magistra* et la doctrine social chrétienne. — Civitas, 17 (1961), 37-40.
 31 **Jostock, Paul.** Neue Akzente der Sozialenzyklika Papst Johannes'XXIII. — Der christliche Sonntag (1961), n° 32, 250.
 32 **Koy, Hugh.** Papal planning. Thoughts on "*Mater et Magistra*". — The Month, 212 (1961), 302-304.
 33 **Kogon, Eugen.** Anmerkung. — Frankfurter Hefte Zeitschrift für Kultur und Politik, 16 (1961), 666-668.
 34 **Koser, Constantino.** Após a "*Mater et Magistra*": Tarefas Urgentes e Graves... — Revista Eclesiástica Brasileira, 22 (1962), 6-20.
 35 **Krinkels, M.** De encycliek "*Mater et Magistra*". — Nederlandse Katholieke Stemmen (1962), 24-28.
 36 **Kuehnelt-Leddihn, E. von.** — New papal encyclical. — Extension, 56 (1961), 50.
 37 **La Forge, J.** Papal teaching today. — Interracial Review, 34 (1961), 252-253.
 38 **Ledit, Joseph.** Deux programmes mondiaux. — Relations, 21 (1961), 253-254.

(5) Los trabajos sin firma serán dispuestos siempre al final de la sección en que están clasificados, de acuerdo a un orden alfabético estructurado en base a la primera palabra de cada artículo o publicación.

- 39 **Leite, Antónia.** A Encíclica "Mater et Magistra". — *Brotéria*, 73 (1961), 241-254.
- 40 **Lissner, Will.** First Thoughts on Mater et Magistra. — *American Journal of Economics and Sociology*, 20 (1961), 397-398.
- 41 **Margerie, Bertrand de.** "Mater et Magistra": Apresentação Sintética. — *Vozes*, 55 (1961), 762-768.
- 42 **Masse, Benjamin L.** Mater et Magistra: One year after. — *America*, 107 (1962), 439-441.
- 43 **Mensaje.** "Mater et Magistra". — *Mensaje*, 10 (1961), 391-394.
- 44 **Olive Murilla, Raúl.** Mater et Magistra. Significación de la nueva encíclica. — *Política y Espíritu* (1961), nº 263, 13-16.
- 45 **Puccinelli, Maria.** Un anno doppio. — *Orientamenti Sociali*, 18 (1962), 248-249.
- 46 **Rabitaille, Georges.** La sallicitud cathalique de l'Eglise. — *Relations*, 21 (1961), 234-235.
- 47 **Ruiz, José Manuel.** La Encíclica "Mater et Magistra". Puntos de avance en la Doctrina Social de la Iglesia. — *Estudios Centro-Americanos*, 16 (1961), 454-462. (El mismo artículo en: *Revista Javeriana*, 56 (1961), 73-84 y *SIC*, 24 (1961), 362-366.)
- 48 **Ruiz, José Manuel.** La encíclica "Mater et Magistra". Un reto a la ciencia. — *SIC*, 24 (1961), 474-475.
- 49 **São Paulo, F. Celsa de.** "Mater et Magistra": Apêla ao senso de responsabilidade. — *Vozes*, 56 (1962), 144-146.
- 50 **Schasching, Johannes.** Mater et Magistra. — *Der grosse Entschluss*, 17 (1961), 118-120.
- 51 **Schasching, Johannes.** Mater et Magistra. Zur Sozial-Enzyklika 1961. — *Gesellschaftspolitische Kommentare*, 8 (1961), 217-219.
- 52 **Schmidthus, Karlheinz.** "Mater et Magistra". — *Wort und Wahrheit*, 16 (1961), 485-486.
- 53 **Schmitt, Herm. Jas.** Für die Materialmappe. "Mater und Lehrmeisterin". Weihnachtliche Gedanken zur neuen Sozialenzyklika. — *Priester und Arbeiter*, 12 (1962), 48-51.
- 54 **Thomas, Jean.** A propos d'une grande encyclique sociale. — *Signes du Temps* (1961), nº 8-9, 20-22.
- 55 **Thorman, D. J.** The last chance encyclical. — *Ave Maria*, 94 (1961), 22-23.
- 56 **Tremblay, M. Adélar.** (recensión). — *Service Social*, 10 (1961), Sept-Oct., 91-93.
- 57 **Verscheure, Jacques.** Avez-vous lu la dernière Encyclique?. — *Chefs d'entreprise* (1961), Déc., 1-9.
- 58 **Villain, J.** "Mater et Magistra". — *Informations Catholiques Internationales* (1961), nº 149-150, 1-4 y 30.
- 59 **Valpi, Alberta Ezequiel.** Una encíclica nuevo estila. — *Criteria*, 34 (1962), 98-100.
- 60 1962, encyclical year. — *Ave Maria*, 94 (1961), 16-17.
- 61 Encyclical year 1962. — *The Sign* (1962), Jan., 33-34.
- 62 L'encyclique Mater et Magistra gentium. — *Etudes*, 310 (1961), 212-214.
- 63 Mater et Magistra. — *Développement et Civilisation* (1961), nº 7, 1-4.
- 64 Mater et Magistra. — *Interracial Review*, 34 (1961), 216-217.
- 65 Mater et Magistra. — *Veritas* (1961), Agosto, 3-7.
- 66 Mater et Magistra. Un an après. — *Relations*, 22 (1962), 178.
- 66 Mather and Teacher. A magnificent document. — *Ave Maria*, 94 (1961), 16.
- 68 Naming the Encyclical. — *America*, 105 (1961), 732-733.
- 69 Nueva suma del catolicismo social. — *Estudios*, 50 (1961), 432-434.
- 70 Pantas altos da Encíclica "Mater et Magistra". — *Vazes*, 55 (1961), 695-698.

- 71 Pope John XXIII tells the world. — *The Liguorian*, 50 (1962), Febr., 34-38.
 72 *The New Encyclical*. — *Commonweal*, 74 (1961), 412.
 73 Torch for justice; a photo essay on four key ideas. — *The Sign*, 41 (1962), Jan., 12-19.
 74 Two months lates; studyng and promulgating the encyclical. — *Ave Maria*, 94 (1961), 16.

b. **Visiões de conjunta y primeras apreciaciones**

- 75 **Arin Ormazábal, Angel de.** "Mater et Magistra". — *Mundo Social*, 7 (1961), 226-234 y 258-263.
 76 **Becaud, Joseph.** Mater et Magistra. — *Masses Ouvrières* (1961), nº 178, 104-120.
 77 **Biggs-Davison, John.** An M. P. Reflects on "Mater et Magistra". — *Christian Order*, 3 (1962), 196-203.
 78 **Bakelmann, Hans.** Christliches Selbstverständnis vor Gott und Gegenwart. — *Frankfurter Hefte Zeitschrift für Kultur und Politik*, 16 (1961), 655-666.
 79 **Bruyns, L.** L'encyclique "Mater et Magistra". — *Revue du Clergé Africain*, 17 (1962), 36-45.
 80 **Carr, Aidan M.** Pope John's Big Encyclical. — *The Homiletic and Pastoral Review*, 62 (1961), 55-60 y 155-160.
 81 **Cranin, J. F.** Freedom and Society (serie de artículos). — *Our Sunday Visitor*, Oct. 29 1961, hasta March 4 1962.
 82 **David, Jakob.** Mater et Magistra. Die neue Sozialenzyklika. — *Civitas*, 17 (1962), 319-330.
 83 **Dejardin, Emile.** L'Encyclique "Mater et Magistra". — *Les Dossiers de l'Action Sociale Catholique*, 38 (1961), 625-642.
 84 **De Mey, J.** Mater et Magistra. — *Streven*, 15 (1961-1962), 216-224.
 85 **Dubais, G.** "Mater et Magistra". L'Encyclique de l'humanisme social chrétien. — *Bulletin Social des industriels*, 33 (1961), 382-384 y 34 (1962), 71-73, 106-110 y 150-152.
 86 **Ducruet, Jean.** L'Encyclique Sociale de Jean XXIII. — *Travaux et Jours* (1961), nº 3, 53-73.
 87 **Erpicum, R.** L'Encyclique "Mater et Magistra". — *Revue des Communautés Religieuses*, 33 (1961), 172-181.
 88 **Fitzsimons, John.** Mater et Magistra. — *The Clergy Review*, 46 (1961), 706-715.
 89 **Geppert, T.** Mater et Magistra. — *Japan Missionary Bulletin*, 15 (1961), 571-577.
 90 **Giannattasia, Francesca.** Insegnamenti della "Mater et Magistra" per i cattolici impegnati. — *Stella Matutina*, 58 (1962), 161-165.
 91 **Grumelli, Antonia.** Un sociologo di fronte a Mater et Magistra. — *Lettera di Sociologia Religiosa*, 3 (1962), Maggio, 3-10.
 92 **Guzzetti, Giovanni Battista.** L'Enciclica "Mater et Magistra" e il clero. — *La Rivista del Clero Italiano*, 42 (1961), 559-566.
 93 **Hamel, Louis-Nazaire.** Mater et Magistra. — *Une conception totalitaire du monde social. Culture*, 22 (1961), 423-431.
 94 **Haubtmann, Pierre.** Mater et Magistra... — *L'Union*, (1961), Noviembre 11-19.
 95 **Iturriaz, J.** — La encíclica de Juan XXIII "Mater et Magistra". — *Razón y Fe*, 164 (1961), 149-160.
 96 **Jackson, J. M.** The new social encyclical. — *Blackfriars*, 42 (1961), 459-468.
 97 **Janssen, L. H.** De encycliek "Mater et Magistra". — *Economie*, (1962), 169-178.
 98 **Kavanagh, James.** "Mater et Magistra". — *The Irish Ecclesiastical Record*, 96 (1961), 337-355.

- 99 **Land, Philip S.** Pope John XXIII. Teacher. — *América*, 106 (1961), 149-151.
- 100 **Lefevre, Luc J.** Mater et Magistra. — *La Pensée Catholique*, (1961), n° 75-76, 5-17.
- 101 **Lugan, C.** Die Sozialzyklika Johannes XXIII. Überschreitet die Schwelle einer Epoche. — *Der Christ in der Welt*, 11 (1961), 175-184.
- 102 **Malley, François.** A propósito de la Encíclica Mater et Magistra. — *Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana*, (1961), n° 10, 3-14.
- 103 **Masse, Benjamin L.** Pope John's "Mater et Magistra". — *América*, 105 (1961), 565-568.
- 104 **McKevitt, Peter.** Mater et Magistra. — *The Irish Theological Quarterly*, 28 (1961), 279-288.
- 105 **Manteverde, J.** Para una lección sobre la encíclica. — *Didascalia*, 15 (1961), 479-485.
- 106 **Nancy, Rager.** L'Encyclique "Mater et Magistra". Analyse sommaire. — *Responsables*, 52 (1961), Aout-Sept., 11-16.
- 107 **Nesi, Alfredo.** Mater et Magistra. Un'enciclica ecumenica. — *Testimonianze*, 4 (1961), 743-757.
- 108 **Pereira Das Santas, F. I.** A originalidade da Encíclica "Mater et Magistra". — *Lumen*, 26 (1962), 456-466.
- 109 **Piat, Stéphane-Joseph.** Une encyclique qui exige des hommes d'action. — *La vie franciscaine*, (1961), 614-620.
- 110 **Piat, Stéphane-Joseph.** L'encyclique Mater et Magistra (suite). — *La vie franciscaine* (1962), 50-56.
- 111 **Rasmussen, Tave.** Mater et Magistra. — *Catholica*, 19 (1962), 71-82.
- 112 **Rauscher, Antan.** Mater et Magistra, die dritte Sozialzyklika. — *Ordo Socialis*, 9 (1961-1962), 112-126.
- 113 **Restrepo, Ganzolo.** "Mater et Magistra". — *Revista Javeriana*, 56 (1961), 228-240.
- 114 **Riquet, Michel.** L'Encyclique Mater et Magistra. — *St. Luc Évangile et Médecine*, 67 (1961), 444-449.
- 115 **Rodrigues, Narciso.** Comentários à Encíclica "Mater et Magistra". — *Lumen*, 26 (1962), 435-443 y 655-660.
- 116 **Ravigatti, Vitaliana.** Nuovi aspetti della questione sociale secondo la "Mater et Magistra". — *Orientamenti Sociali*, 28 (1962), 109-114.
- 117 **Schmerber, Charles.** Les enseignements de l'encyclique "Mater et Magistra" de S. S. Jean XXIII. — *Caritas*, 16 (1962), Janv-Fev., 3-18.
- 118 **Secretan, Ph.** Mater et Magistra, la nouvelle encyclique. — *Les Etudes Sociales* (1961), n° 3-4, 1-9.
- 119 **Templier, Joseph.** L'encyclique "Mater et Magistra" par les sommets. — *Les Cahiers du clergé rural* (1962), n° 236, 131-141.
- 120 **Traffard, Siman.** Mater et Magistra. — *The Ampleforth Journal*, 67 (1962), 1-11.
- 121 **Valken, H.** The new social encyclical "Mater et Magistra". — *Social Action*, 11 (1961), 453-463.
- 122 A Encíclica "Mater et Magistra". — *Revista do Gabinete de Estudos Corporativos*, 12 (1961), 129-142.
- 123 Encyclique "Mater et Magistra". — *Labor*, 34 (1961), 193-197.
- 124 L'Encyclique "Mater et Magistra". — *Bulletin de la A.C.A.D.I.* (1961), n° 160, 328-335.
- 125 L'Encyclique sociale de Jean XXIII "Mater et Magistra". — *Documents pour l'Action*, 2 (1962), Janv-Fev., 29-38.
- 126 Mater et Magistra. — *Streven*, 15 (1961-1962), 1-5.
- 127 Mater et Magistra. — *Tâches Familiales* (1961), n° 95, 3-11.
- 128 Mater et Magistra (outline for group discussions). — *The Christian Democrat*, 13 (1962), 80-85.

- 129 The new encyclical. — *Social Action*, 11 (1961), 357-364.
- c. **Estudios generales y/o apreciaciones técnicas**
- 130 **Bigo, Pierre.** L'encyclique "Mater et Magistra". Ses applications. — *Revue de l'Action Populaire* (1961), 1029-1042.
- 131 **Carrier, Hervé.** L'image de la société moderne, d'après l'encyclique. — *Relations*, 21 (1961), 231-233 (traducción inglesa, bajo el título: *The World of "Mater et Magistra"*, en *Social Order*, 12 (1962), 119-124.
- 132 **Corrier, Hervé.** Una diagnosi della società moderna. — *Aggiornamenti Sociali*, 13 (1962), 443-454.
- 133 **Cronin, John F.** Mater et Magistra: Catholic Social Teaching Updated. — *Social Order*, 11 (1961), 289-295.
- 134 **D'Have, W.** Mater et Magistra, Algemeen overzicht. — *De Gids Op Maatschappelijk Gebied* (1962), nº 2, 91-110.
- 135 **Instituto Social León XIII.** Comentarios a la Mater et Magistra. — Madrid, Biblioteca de Autares Cristianas, 1962 (VIII-711 pp.) (6).
- 136 **Joblin, J. M.** The Papal Encyclical "Mater et Magistra". — Geneva, International Labour Office, 1961 (19 pp.). Edición reimpresa de la *International Labour Review*, 84 (1961), nº 3.
- 137 **Jussieu, Marc.** "Mater et Magistra" et la société contemporaine. — *Esprit*, 30 (1962), 932-955.
- 138 **Kirwan, J. R.** "Mater et Magistra". — *The Wiseman Review* (1961), nº 489, 196-230.
- 139 **Kirwan, J. R.** Christianizing the social order. A Commentary on Mater et Magistra. — Oxford, Catholic Social Guild, sin fecha (36 pp.).
- 140 **Laloire, Marcel.** L'Encyclique "Mater et Magistra". — *La Revue Nouvelle*, 34 (1961), 200-212.
- 141 **Laloire, Marcel.** La encíclica "Mater et Magistra". — *Criteria*, 34 (1961), 726-729.
- 142 **Lalaire, Marcel.** "Mater et Magistra": nuevas perspectivas. — *Criterio* 34 (1961), 766-768.
- 143 **Marti, Casimiro.** La Encíclica "Mater et Magistra". — *Orbis Catholicus*, 4 (1961), vol. II, 257-277.
- 144 **Mulder, T.** Le grandi linee della nuova Enciclica Sociale. — *La Civiltà Cattolica*, 112 (1961), vol. III, 279-296.
- 145 **Nell-Breuning, Oswald.** Mater et Magistra. — *Stimmen der Zeit*, 169 (1961-1962), 116-128.
- 146 **Relations.** Encyclique "Mater et Magistra": analyse et commentaire. — Montréal, Edition Bellarmin, sin fecha (88 pp.).
- 147 **Rideau, E.** L'Encyclique Mater et Magistra. — *Prêtres Diocésains*, 100 (1962), 163-172.
- 148 **Rideau, Emile.** Une encyclique nouveau style. — *Chosir* (1961), nº 23, 6-10.
- 149 **Radríguez, Federico.** Viejos y nuevos problemas en la encíclica "Mater et Magistra". — *Revista de Política Social* (1961), nº 52, 65-85.
- 150 **Sa, Paulo.** A Encíclica e a superação da questão social. — *Síntese* (1961), Julho-Sept., 5-21.
- 151 **Sartori, Luigi.** Introduzione allo studio della "Mater et Magistra". — *Studia Patavina*, 9 (1961), 3-23.
- 152 **Thiefry, M.** L'Encyclique "Mater et Magistra": ses caractères, synthèse de ses enseignements. — *Nouvelle Revue Théologique*, 83 (1961), 897-913 y 1009-1033.

(6) Citaremos también por separado cada uno de los trabajos que componen este volumen escrito en colaboración. Las citas se hacen bajo lo siglo BAC, (1962), poniendo luego el número de los páginos entre los cuales se sitúa el trabajo nombrado.

- 153 **Van Gestel, C.** L'encyclique sociale du Pape Jean XXIII. — Revue Générale Belge, 98 (1962), Mars, 1-16.
Jahn XXIII. — Mercat Cross, 19 (1962), 23-27, 49-52, 86-90 y 154-157.
- 154 **Van Gestel, C.** "Mater et Magistra" een "nieuwe encycliciek". — Kultuur-leven (1962), 9-20.
- 155 **Van Gestel, C.** Una "nouvelle" encyclique: Mater et Magistra. — Evangeliser, 16 (1961), 227-242.
- 156 **Vermeulen, Raymond.** Les problèmes économiques-sociaux dans l'encyclique Mater et Magistra. — Revue du Travail, 62 (1961), 1079-1096.
- 157 **Villain, Jean.** La doctrine sociale de l'Eglise à la lumière de l'Encyclique Mater et Magistra. — Droit Social, 25 (1962), 257-265.
- 158 **Villain, J.** L'Eglise et les problèmes sociaux. — Informations Catholiques Internationales (1961), n° 151, 17-30.
- 159 **Villain, Jean.** L'Encyclique Mater et Magistra: son apport doctrinal. — Revue de l'Action Populaire (1961), 897-915.
- 160 **Vito, Francesco.** La "Mater et Magistra" e i nuovi termini della questione sociale. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 523-534.
- 161 **Welty, Eberhard.** Der vielfache Anruf im neuen Socialrundsreiben "Mater et Magistra". — Die neue Ordnung, 15 (1961), 401-421.
- 162 **Zilio, G. B.** Conversazioni sull'enciclica sociale "Mater et Magistra". — Vicenza, ACLI, 1961 (184 pp.).

d. Resúmenes. Condensaciones

- 163 **Caminada, C.** L'enciclica "Mater et Magistra" esposta in dieci leziani. — Romo, Cor Unum, sin fecha (96 pp.).
- 164 **Foyaca, Manuel.** Síntesis de la "Mater et Magistra". — SIC, 25 (1962), 149-160 y 189-197.
- 166 Encyclique de S.S. Jean XXIII Mater et Magistra. — Cahiers d'Action Reli-
- 165 **Murray, John.** "Mater et Magistra". The social teaching of Pope gieuse et Sociale (1961), n° 328, 483-544.
- 167 La encíclica Mater et Magistra. — Panorama de la Economía Argentina, 3 (1961), 71-80.
- 168 L'Enciclica "Mater et Magistra". — Rassegna del Lavoro (1961), n° 9, 1265-1298.
- 169 Mater et Magistra; — Clergy Monthly, 25 (1961), 281-301.

e. Estudios sobre la génesis de la Encíclica en el pensamiento de Juan XXIII

- 170 **Bruculeri, Angela.** Il pensiero sociale di Giovanni XXIII. — Aggiornamenti Sociali, 11 (1960), 327-336 (7).
- 171 **Fogliassa, Emilio.** L'enciclica "Mater et Magistra" nella mente e nel cuore di Giovanni XXIII. — Salesianum, 23 (1961), 571-687.

f. Estudios globales sobre aspectos particulares de la Encíclica

- 172 **Malagón Almodóvar, Tomás.** La persona humana en la Encíclica "Mater et Magistra". — Ecclesia, 21 (1961), 1367-1370.
- 173 **Menaud, Alphonse.** L'Encyclique "Mater et Magistra" et l'ordre naturel. — Civitas, 17 (1961), 86-92.
- 174 **Millán Puelles, Antonia.** La cuestión social en las ideologías contemporáneas. — Nuestro Tiempo, 16 (1962), 279-288.
- 175 **Nawroth, Edgar.** Das Gemeinwohl in "Mater et Magistra". — Die neue Ordnung, 16 (1962), 1-11.

(7) Este trabajo ha sido redactado antes de la publicación de la *Mater et Magistra*, y tiene por objeto las reflexiones sociales de Juan XXIII en su primera encíclica, *Ad Petri Cathedram*. Dada el interés que presenta para situar la *Mater et Magistra* en su génesis, la incluimos en la presente Bibliografía.

- 176 **Oleffe, André.** L'économie au service de la collectivité au sens de l'Encyclique "Mater et Magistra". — Les Dossiers de l'Action Sociale Catholique, 38 (1961), 793-804.
177. **Orlandis, Jasé.** Hombre y sociedad en la Encíclica "Mater et Magistra". — Nuestro Tiempo, 16 (1962), 316-330.
- 178 **Pereira Das Santos, Francisca I.** O equilíbrio social à luz da encíclica "Mater et Magistra". — Lumen, 25 (1961), 1026-1034.
- 179 **Salazar Abrisqueta, José de.** Objeto del magisterio eclesiástico y autoridad de las enseñanzas de la Encíclica Mater et Magistra. — Revista de Política Social (1961), nº 52, 175-203.
- 180 **Schasching, Johann.** Das "Personalprinzip" als Fundamentalprinzip. Der soziologische Gehalt von Mater et Magistra. — Gesellschaftspolitische Kommentare, 9 (1962), 91-93.
- 181 **Schmalz, Franz-Martin.** Ideologie und Ordnung in "Mater et Magistra". — Die neue Ordnung, 16 (1962), 91-97.
- 182 **Valari, Paolo.** Etica Naturale ed Enciclica "Mater et Magistra". — Filosofia e Vita, 2 (1961), Ottob-Dic., 46-54.
- 183 **Vito, Francesca.** Trasformazioni economiche e dottrina sociale cattolica. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 733-753.

g. **Pensamiento papal y doctrinas marxistas**

- 184 **Duchini, Francesca.** L'inconciliabilità del pensiero sociale cattolico con le dottrine collettivistiche. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 766-787.
- 185 **Sánchez-Muníain, J.** La "Mater et Magistra" y el comunismo. — SIC, 25 (1962), 220-221.

C. **COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA PRIMERA PARTE**

- 186 **Brucculeri, Angela.** Le tre grandi Encicliche Sociali. — Roma, La Civiltà Cattolica, 1962 (68 pp.).
- 187 **Fantán, Antonia.** La Doctrina Social de la Iglesia, Introducción. — Nuestro Tiempo, 15 (1961), 971-980.
- 188 **González Maraleja, Rafael.** Enseñanza de la Encíclica "Rerum Novarum" y oportuno desarrollo en el magisterio de Pío XI y Pío XII. — BAC (1962), 120-141.
- 189 **Higgins, G. G.** The meaning of Mater et Magistra: Putting the new Encyclical into Perspective. — Ave Maria, 94 (1961), 5-9.
- 190 **Jarlat, Georges.** L'encyclique Mater et Magistra. Rapports avec les documents antérieurs. — Etudes, 311 (1961), 8-19.
- 191 **Majeratta, Serafino.** La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni XXIII. — Civitas, 12 (1961), Ottobre, 3-12.
- 192 **Mira, Giuseppe.** L'insegnamento della Chiesa in rapporto all'evoluzione economico-sociale del nostro tempo. — Orientamenti Sociale, 28 (1962), 101-108.
- 193 **Mueller, Franz H.** Three stages of Encyclical Social Philosophy. — Social Justice Review, 54 (1961), 184-188.
- 194 **Mulder, Teodora.** Sviluppo della dottrina sociale della Chiesa. — Stella Matutina, 58 (1962), 97-102.
- 195 **Pereira Da Silva, Antónia.** O Magistério da Igreja no Campo Social. — Itinerarium, 8 (1962), 1-46.
- 196 **Prandi, Alfonsa.** La dottrina sociale della Chiesa alla luce della nuova enciclica. — Il Mulino, 10 (1961), 761-766.
- 197 **Welty, Eberhard.** Einführung in die Soziallehre der Päpste von Leo XIII bis zu Johannes XXIII; en Die Sozialenzyklika Papst Johannes'XXIII, Mater et Magistra. — Freiburg im Breisgau, Herder, 1961, pp. 9-80 (8).

(8) Si bien el objetivo de Welty no es la primera parte de la Encíclica, en cuanto tal; sus reflexiones tratan sobre el contenido de esta parte introductorio de la Mater et Magistra.

D. COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA II PARTE

a. **Iniciativo privado e intervención del Estado**

- 198 **Ares, Richard.** L'état et la vie économique. — *Relations*, 21 (1961), 236.
- 199 **Fagoogo, Miguel.** El principio de subsidiaridad en la Mater et Magistra. — *Revista de Política Social* (1961), nº 52, 87-99.
- 200 **Leite, António.** Iniciativa pessoal e intervenção do Estado na campo económica, segunda a Encíclica "Mater et Magistra". — *Bratéria*, 74 (1962), 249-261.
- 201 **Moncado, Alberto.** El principio de subsidiaridad del Estado. — *Nuestro Tiempo*, 16 (1962), 331-347.
- 202 **Reichel, H.** Enzyklika-Texte zum Konzentrationsproblem. — *Gesellschaftspolitische Kammentare*, 9 (1962), 62-64.
- 203 **Sánchez Agesta, Luis.** Iniciativa personal e intervención de los poderes públicas en el campo económico. "La constitución económica" de las estados. — *BAC* (1962), 142-167.
- 204 En lisant "Mater et Magistra": 1. Initiative personnelle et rale de l'état face au phénomène de la socialization. — *Nos Equipes d'action sociale* (1962), nº 135, 3-I-II.
- 205 En lisant "Mater et Magistra": 3, 4 et 5, Vers una écanomie de participation. — *Nas Equipes d'action sociale* (1962), nº 137, 3-I-II; nº 138, 3-I-II; nº 139, 3-I-II.

b. **La socialización**

1. Problemas semánticas y de traducción

- 206 **Bandas, R. G.** The Ward "Socialization" in Mater et Magistra. — *The Priest*, 17 (1961), 839-841.
- 207 **Blanchette, R.** Socialization; reply to R. Bandas. — *The Priest*, 18 (1962), 170-171.
- 208 **Campion, Donald R.** The Pope and "Socialization". — *America*, 106 (1962), 749-752.
- 209 **Gibbans, William J.** Socialization: a clarification. — *The Hamiletic and Pastoral Review*, 62 (1961), 244.
- 210 **Madiran, Jean.** Le texte de "Mater et Magistra" sur la "socialisation". — *Verbe* (1961), nº 126, 45-49.
- 211 **Madiran, Jean.** Note sémantique sur la socialisation et sur quelques autres vacables de "Mater et Magistra". — *Itinéraires* (1962), nº 59, 65-116.

2. Estudios sobre el sentido del texto

- 212 **Amorosa Lima, Alceu.** O princípio de socializaçã. — *Síntese* (1961), Julho-Sept., 37-46.
- 213 **Calvez, Jean-Yves.** La socialisation dans la pensée de l'Eglise. — *Revue de l'Action Populaire* (1962), 517-528.
- 214 **Danini, Antonia.** Persona, Sociedad y Socialización. — *CIAS* (1962), nº 111, 1-23. Una versión abreviada, con el mismo título, en *Estudios* (1962), 107-116.
- 215 **Fahy, John M.** The new social encyclical, V: On socialism. — *Social Survey*, 11 (1962), 13-16.
- 216 **Fahy, John M.** The new social encyclical, VI. — *Social Survey*, 11 (1962), 49-52.
- 217 **Fahy, John M.** The new social encyclical, VII: An evaluation of "socialization". — *Social Survey*, 11 (1962), 81-84.
- 218 **McGinley, J.** "Socialisation" in the new encyclical. — *Social Action*, 11 (1961), 464-477.
- 219 **Perpiña Rodríguez, Antonia.** La socialización. — *BAC* (1962), 168-194.

- 220 **Ruiz Bourgeois, Julia.** La socialización en la Encíclica "Mater et Magistra". — Mensaje, 10 (1961), 395-399.
- 221 **Sánchez de la Torre, Angel.** La socialización en la doctrina social católica. — Revista de Política Social (1961), nº 52, 101-130.
- 222 **Santamaría, Carlos.** La socialisation et l'Encyclique "Mater et Magistra". — Service Social dans le Monde, 21 (1962), Janvier, 4-14 (texto español y francés).
- 223 **Schasching, Jahann.** Die "Sozialisierung" des Menschen. Der gesellschaftspolitische Gehalt von "Mater et Magistra", I. — Gesellschaftspolitische Kommentare, 9 (1962), 61-62.
- 224 **Schasching, Jahann.** Das Problem des Gesellschaftlichen Pluralismus. Der Soziologische Gehalt von Mater et Magistra, II. — Gesellschaftspolitische Kommentare, 9 (1962), 78-80.
- 225 **Storni, Fernando.** La socialización en la "Mater et Magistra". — Estudios, 50 (1961), 653-662.
- 226 **Templier, Joseph.** La nation de "participation" dans Mater et Magistra. — Sources, nº 13, 27-38.
- 227 **Tufari, Paola.** La "Socializzazione" nell'Enciclica "Mater et Magistra". — Aggiornamenti Sociali, 13 (1962), 73-88.

3. **Comentarias**

- 228 **Calvo, Tomás.** Más vías de convivencia, pero no socialismo, ni liberalismo económico social. Otro gran tema de la "Mater et Magistra". — Ecclesia, 21 (1961), 1080-1082.
- 229 **Excelsior, Fraxinus.** La socialización en la Encíclica. — Cristiandad, 18 (1961), 157-159.
- 230 **Lumbreras Meabe, Juan M.** A la luz de la Encíclica "Mater et Magistra". La socialización. — Mundo Social, 8 (1962), 66-71.
- 231 **Zaffarani, Juan C.** La Socialización en la Mater et Magistra. — Brújula (1961), nº 55, 19-23.
- 232 En lisant "Mater et Magistra"; 2. Un phénomène contemporain "La socialisation". — Nas Equipes d'Action Sociale (1962), nº 136, 3-I-IV.
- 233 "Socialisation" et "participation" dans l'encyclique "Mater et Magistra". — Servir (1961), nº 29, dossier nº 42.
- 234 The Pope and socialization. — The Sign, 41 (1961), Nav., 37-38.

c. **La remuneración del trabajo**

1. **Estudios generales**

- 235 **Alansa Olea, Manuel.** Salarios y subsidios familiares en la "Mater et Magistra". — Revista de Política Social (1961), nº 52, 131-148.
- 236 **García de Hara, Ramón.** La remuneración del trabajo. — Nuestra Tiempo, 16 (1962), 372-384.
- 237 **Guix Ferreres, José María.** La remuneración del trabajo. — BAC (1962), 195-235.
- 238 **Leite, Antónia.** A remuneração da trabalha segundo a Encíclica "Mater et Magistra". — Brotéria, 73 (1961), 369-381.
- 239 **Lumbreras Meabe, Juan M.** A la luz de la Encíclica "Mater et Magistra". La remuneración del trabajo. — Mundo Social, 8 (1962), 133-137 y 196-201.
- 240 **Riaza Ballesteras, José María.** La remuneración del trabajo. — BAC (1962), 236-261.

2. **El autofinanciamiento**

- 241 **Guerrero, Fernanda.** En torno al problema de las autofinanciaciones en la "Mater et Magistra". — Ecclesia, 22 (1962), 972-976.

242 **Madiran, Jean.** Nate sémantique sur la socialisation et sur quelques autres vacables de "Mater et Magistra". — Itinéraires (1962), nº 59, 65-116.

d. **La empresa y las relaciones de trabajo**

1. **La empresa**

243 **Biga, Pierre.** L'entreprise, étapes d'un progrès doctrinal. — Revue de l'Action Populaire (1962), nº 159, 644-656.

244 **Barraja Dacruz, Efrén.** La presencia activa de los trabajadores en la empresa. — Revista de Política Social (1961), nº 52, 149-174.

245 **Brugarala, Martín.** Las empresas familiares y cooperativas. — BAC (1962), 284-315.

246 **Clement, Marcel.** Trois points de "Mater et Magistra" qui font difficulté. — Itinéraires (1962), nº 59, 44-64.

247 **Dominguez Casanueva, Carlos.** La estructura de la empresa en la Enciclica "Mater et Magistra". — Mensaje, 10 (1961), 400-405.

248 **Ducain, Georges.** Les travailleurs et l'entreprise d'après l'Encyclique Mater et Magistra. — Responsables, 53 (1962), Février, 16-24.

249 **Ferrari-Toniola, Andrea.** L'Impresa nella "Mater et Magistra". — Orientamenti Sociali, 28 (1962), 125-126.

250 **Fonseca, A.** The worker and the industrial enterprise. — Social Action, 11 (1961), 478-488.

251 **Guerrera, Fernando.** — Participación activa de los trabajadores en la empresa. — BAC (1962), 316-341.

252 **Heusschen.** Mater et Magistra et la participation des travailleurs. — Bulletin Social des Industriels, 34 (1962), 229-235.

253 **Haffner, Joseph.** Gedanken zur Partnerschaft in der neuen Sozialenzyklika. — Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft, 9 (1961), nº 8.

254 **Mertens, Clément.** La participation des travailleurs à la vie de l'entreprise. — Relations, 21 (1961), 239-241.

255. **Negrani, Zaccaria.** L'Impresa artigiana nella "Mater et Magistra". — Orientamenti Sociali, 28 (1962), 127-128.

256 **Quadri, Santa.** L'insegnamento della "Mater et Magistra" in ordine alla posizione del lavoratore in azienda. — Quaderni di Azione Sociale, 12 (1961), 506-522.

257 **Rodríguez, Federica.** Estructuras económicas. — BAC (1962), 262-283.

258 **Tibau, Narciso.** La Enciclica "Mater et Magistra" y las cooperativas. — Ecclesia, 21 (1961), 1273-1274.

259 **Valera, Antonia.** Estructura de la empresa. — Nuestro Tiempo, 16 (1962), 351-364.

2. **Las sindicatos**

260 **Catalá, Marcela.** El hecho sindical en la Enciclica Mater et Magistra. — Revista de Política Social (1962), nº 53, 45-51.

261 **Cerra Carrachana, Tomás.** Presencia activa de los trabajadores en todos los niveles. — BAC (1962), 342-382.

262 **Diéguez, Gonzala.** Asociaciones profesionales y movimientos sindicales. — Nuestro Tiempo, 16 (1962), 365-371.

263 **Quadri, Santa.** Il sindacalismo nell'Enciclica Mater et Magistra. — Quaderni di Azione Sociale, 13 (1962), 275-289.

264 **Quinn, Kevin.** Trade Unions in "Mater et Magistra". — Gregorianum, 43 (1962), 268-294.

265 **Sily, Alberto J.** La Enciclica Mater et Magistra; en el apéndice a la obra La organización sindical. — Buenos Aires, Sudamericana, 1962, pp. 191-202.

266 **Pope John XXIII and free labour unions.** — The sign, 41 (1961), Sept., 33-34.

3. El corporativismo

- 267 **Brugorolo, Mortín.** El corporativismo en la "Mater et Magistra". — Fomento Social, 17 (1962), 143-150.
- 268 **Clement, Morcel.** Trois points de "Mater et Magistra" qui font difficulté. — Itinéraires (1962), nº 59, 44-64.

4. El trabajo

- 269 **Cousineou, Jacques.** Une civilisation chrétienne du travail. — Relations, 21 (1961), 237-239.
- 270 **Storni, Fernando.** El trabajo en el pensamiento de Juan XXIII. — Estudios, 50 (1961), 573-580.

5. El derecho laboral

- 271 **Boyón, Gospar; Pérez Botija, Eugenio.** La Encíclica "Mater et Magistra" y el Derecho del Trabajo. — Revista de Derecho del Trabajo, 8 (1961), 53-55.
- 272 **Gallart Folch, Alejandro.** La Encíclica Mater et Magistra y el Derecho Laboral. — Derecho del Trabajo (1961), nº 9, 433-440.
- 273 **Hunermann, Josef.** Die soziale Gerechtigkeit. Erläuterungen zum Sozialrundsreiben Johannes XXIII "Mater et Magistra". — Essen, Ludgerus, 1962 (176 pp.).
- 274 **Mengoni, Luigi.** La sviluppo del diritto del lavoro fattore essenziale del progresso sociale. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 754-765.

e. Lo propiedad

- 275 **Ares, Richard.** La propriété privée. — Relations, 21 (1961), 242-243.
- 276 **Bigo, Pierre.** L'Eglise et la propriété privée. — Responsables, 53 (1962), Juin, 13-22.
- 277 **Fohey, John M.** The new social Encyclical, III: Private Property. — Social Survey, 10 (1961), 313-315.
- 278 **Fohey, John M.** The new social Encyclical, IV: Effective distribution of property. — Social Survey, 10 (1961-1962), 337-340.
- 279 **Fuenmoyor, Amodeo de.** La propiedad privada y su función social. — Nuestro Tiempo, 16 (1962), 299-315.
- 280 **Grez, Ignacio.** "Mater et Magistra" y la propiedad. — Mensaje, 10 (1961), 406-409.
- 281 **Ruiz-Giménez, Joaquín.** La propiedad. — BAC (1962), 383-441.
- 282 **Salleran, Louis.** La propriété dans l'Encyclique "Mater et Magistra". — Itinéraires (1962), nº 59, 25-43.

E. COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA III PARTE

a. El problema agrícola

- 283 **Bonato, Corrado.** Lo squilibrio fra il settore agricolo e gli altri settori. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 788-809.
- 284 **Bruculeri, Angela.** Vantaggi Sociali della piccola proprietà contadina. — La Civiltà Cattolica, 113 (1962), vol. II, 456-464.
- 285 **D'Ascenzi, Giovanni.** Il settore agricolo-rurale nella "Mater et Magistra". — Orientamenti Sociali, 28 (1962), 128-129.
- 286 **De Marco, Alberto.** Il problema "di fondo" dell'Agricoltura. — La Civiltà Cattolica, 113 (1962), vol. II, 313-326.
- 287 **De Marco, Alberto.** L'Agricoltura nell'Enciclica Mater et Magistra. — La Civiltà Cattolica, 113 (1962), vol. I, 313-324.
- 288 **Diegues Juniar, Manuel.** O problema rural na encíclica "Mater et Magistra". — Síntese (1961), Julho-Sept., 37-46.

- 289 **Domínguez Casanueva, Carlos.** Ecos de "Mater et Magistra". Los problemas de la Agricultura. — Mensaje, 11 (1962), 221-225.
- 290 **Domínguez Correa, Oscar.** La agricultura, sector deprimido. — Mensaje, 10 (1961), 410-413.
- 291 **Figueroa Martínez, Emilio.** Desarrollo de la agricultura. Política económica en materia agrícola. — BAC (1962), 442-469.
- 292 **Gelices, Feliciano Lorenzo.** La Agricultura en la encíclica "Mater et Magistra". — Ecclesia, 21 (1961), 1019-1021.
- 293 **Hyde, Douglas.** First, the Land. "Mater et Magistra" in Latin America. — The Commonweal, 75 (1961), 334-336.
- 294 **Jarlot, Georges.** L'encyclique Mater et Magistra. Agriculture et pays sous-développés. — Etudes, 311 (1961), 168-182.
- 295 **Jiménez Mellado, José.** Complemento de los ingresos agrícolas y reforma de la empresa agraria. — BAC (1962), 522-547.
- 296 **Lebel, León.** Le secteur agricole. — Relations, 21 (1961), 244-245.
- 297 **Leite, António.** A agricultura na Encíclica "Mater et Magistra". — Brotéria, 74 (1962), 11-22.
- 298 **Martín-Sánchez, Fernando.** La carta magna de la agricultura. — BAC (1962), 513-521.
- 299 **Saldanha, J. G.** The depressed sector. Agriculture. — Social Action, 11 (1961), 489-499.
- 300 **Santamaría, B. A.** Implementing the encyclical. — Social Survey, 11 (1962), 37-40 y 77-80.
- 301 **Sebastián Herrador, Mariano.** Política fiscal y de crédito en relación con la agricultura. — BAC (1962), 470-481.
- 302 **Serve, Jean.** Mater et Magistra et milieu rural. — Cahiers d'Action Religieuse et Sociale (1962), nº 338, 147-150.
- 303 **Templier, Joseph.** Malaise paysan et encyclique. — Les Cahiers du Clergé Rural (1961), nº 232, 525-534.
- 304 **Zanini, Emilio.** Le esigenze del mondo rurale nelle economie in rapido sviluppo. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 810-817.

b. El desarrollo regional armónico

- 305 **Bastos de Avila, Fernando.** A encíclica e os contrastes entre regiões desenvolvidas e subdesenvolvidas. — Síntese (1961), Julho-Set., 47-56.
- 306 **Desrochers, Irénée.** Nos problèmes de développement économique régional et le progrès social. — Relations, 21 (1961), 245-248.
- 307 **Frey, Luigi.** I problemi di sottosviluppo a livella statale e regionale. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 837-862.
- 308 **Martín Lobo, Juan.** Relaciones entre zonas de desigual desarrollo de un país. — BAC (1962), 548-579.

c. Relaciones entre países desarrollados y naciones en vías de desarrollo

- 309 **Considine, J. M.** Mater et Magistra and the Catholic millions of Latin America. — Catholic Charities Review, 46 (1962), Jan., 10-16.
- 310 **D'Apollonia, Luigi.** Nations riches et nations pauvres. — Relations, 21 (1961), 249-251.
- 311 **Flonnery, H. W.** Pope John on Foreign Aid. — Ave Maria, 94 (1961), 12-14.
- 312 **Jarlot, Georges.** L'encyclique Mater et Magistra. Agriculture et pays sous-développés. — Etudes, 311 (1961), 168-182.
- 313 **Jeandidier Bernard.** "Mater et Magistra" et les problèmes de l'Amérique Latine. — Responsables, 53 (1962), Janvier, 31-37.
- 314 **Krauss, Heinrich.** Entwicklungshilfe und Völkerrecht. — Stimmen der Zeit, 169 (1962), 426-444.

- 315 **Land, Philip.** International Economic Order: Pius XII, John XXIII. — Roma, ad instar manuscripti, 1962 (15 pp.).
- 316 **Lepartgneur, F.-H.** Pour une doctrine efficace sur l'Etat. — Informations Catholiques Internationales (1961), n° 152, 3-4 y 32.
- 317 **Martinez-Mari, J. M.** "Mater et Magistra" y las comunidades políticas atrasadas. — Cristiandad, 18 (1961), 159-161 y 237-238.
- 318 **Messinea, Antania.** Giustizia Sociale tra le nazioni. — Stella Matutina, 58 (1962), 129-133.
- 319 **Messner, Johannes.** Die unterentwickelten Länder im Lehrzusammenhang von Mater et Magistra. — Die neue Ordnung, 16 (1962), 161-175.
- 320 **Pereña Vicente, Luciana.** Ayuda a los pueblos subdesarrollados. — BAC (1962), 580-601.

d. **Narmas sobre el desarrollo de las pleblas**

- 321 **Fabrat, J.** The under-developed economies. — Social Action, 11 (1961), 499-505.
- 322 **Hautart, François.** L'encyclique "Mater et Magistra" et le développement. — Justice dans le Monde, 3 (1961-1962), 340-350.
- 323 **Iannorane, Reginalda.** L'Ascesa dei Popoli nuovi nella dottrina della Enciclica "Mater et Magistra". — Sapienza, 15 (1962), 497-521.
- 324 **Laurent, Philippe.** Vision chrétienne du développement économique; en Face au développement économique; UNIAPAC, Congrès Mondial de Santiago, Septembre 1961. — Bruxelles, Union Intern. de Dirig. d'Ent. Chrét. (sin fecha), pp. 91-110. El mismo artículo en Revue de L'Action Populaire (1961), 1043-1060. Traducción española en la revista Mensaje, 10 (1961), 487-494.
- 325 **Mazzachi, Giancarlo.** Livello salariale e politica di sviluppo. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 818-836.
- 326 **Messinea, Antania.** I diritti della persona e l'ordine internazionale. — La Civiltà Cattolica, 113 (1962), vol. II, 119-130.
- 327 **Ruiz, José Manuel.** La Encíclica "Mater et Magistra". Un programa de redención de América Latina. — SIC, 24 (1961), 414-417. El mismo artículo en: Revista Javeriana, 56 (1961), 293-300.
- 328 **Sainz Mazpule, Jesús.** Proyección de la Encíclica "Mater et Magistra" sobre la América Hispana. — Ecclesia, 21 (1961), 1531-1534.

e. **El problema demográfica**

- 329 **D'Anjou, Joseph.** Accroissement démographiques et développement économique. — Relations, 21 (1961), 251-252.
- 330 **Garavella, Oscar.** Incrementi demografici e sviluppo economico: problemi e prospettive. — Vita e Pensiero, 44 (1961), 863-895.
- 331 **Nevett, A.** Population growth and parental responsibility. — Social Action, 11 (1961), 506-512.
- 332 **Perotti, Antonio.** The problem of international migration in the Encyclical "Mater et Magistra". — Migration News, 10, Sept.-Oct., 20-21.

f. **La familia**

- 333 **Wingen, Max.** Die Familie in "Mater et Magistra". — Die neue Ordnung, 16 (1962), 12-21.

g. **La cooperación internacionol**

- 334 **Farcy, Henri de.** L'encyclique Mater et Magistra et le problème de la faim. — Mission et Charité, 2 (1962), 119-124.
- 335 **Martín-Artajo, Alberta; Mostaza, Bartalamé.** La cooperación a escala internacional. — BAC (1962), 602-684.

- 336 **Norris, J. J.** Concept of international responsibility in the encyclical *Mater et Magistra*. — *Catholic Charities Review*, 46 (1962), Febr., 14-18.
- 337 **Vekemons, Roger.** Solidaridad Internacional. — *Mensaje*, 10 (1961), 414-418.
- 338 **Weydert, Jean.** Les conditions de l'entente entre nations d'après l'encyclique "*Mater et Magistra*". — *Lettre de l'O.C.I.P.E.* (1962), Janvier, 3-6. Traducción alemana en *Christ Unterwegs*, 16 (1962), April, 1-3. Traducción española en *Fomento Social*, 17 (1962), 250-254.

F. COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA IV PARTE

a. Educación social

- 339 **Agozzi, Aldo.** L'educazione al senso ed all'azione sociale secondo la "*Mater et Magistra*". — *Vita e Pensiero*, 44 (1961), 896-933.
- 340 **Gianolo, P.** Istanze e direttive d'educazione sociale nell'Enciclica "*Mater et Magistra*". — *Orientamenti Pedagogici*, 8 (1961), 1021-1050.
- 341 **Jarlot, Georges.** Formation sociale: *Mater et Magistra*. — *Pédagogie*, 17 (1962), 238-244.
- 342 **Fleig, Poul.** Schule und Erziehung in der neuen Sozialenzyklika. — *Katholische Frauenbildung*, 63 (1962), Januar, 14-25.
- 343 **Duffy Boyle, Doris.** Economics: The Dismal Science. — *America*, 106 (1962), 683-685.

b. El obrero cristiano

1. Consideraciones teológicas

- 344 **Badini, Giuseppe.** Modi e gradi dell'operare cristiano nell'Enciclica "*Mater et Magistra*". — *Tabor*, 31 (1962), 80-93.
2. La acción social de los cristianos
- 345 **Cerioni, Grozioso.** Magistero pastorale della "*Mater et Magistra*". — *Orientamenti Pastoralis*, 10 (1962), Marzo, 82-98.
- 346 **Conte, C.** The springs of social action. — *Social Action*, 11 (1961), 512-519.
- 347 **Fontán, Antonio.** La Doctrina Social de la Iglesia y la actuación temporal de los cristianos. — *Nuestra Tierra*, 16 (1962), 261-278.
- 348 **Hickling, Denis.** *Mater et Magistra*. The call to societies of the lay apostolate. — *The Christian Democrat*, 13 (1962), 294-297.
- 349 **Higgins, G. G.** Human Responsibility: The Social Encyclicals of the Popes. — *The Tablet*, 215 (1961), 695-696.
- 350 **Hoffner, Joseph.** Die Soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Licht der Enzyklika "*Mater et Magistra*". — *Trierer Theologische Zeitschrift*, 71 (1962), 1-18.
- 351 **Kirk, A.** The socially formed Christian; acting out the principles of *Mater et Magistra*. — *Today*, 17 (1962), Febr., 10-13.
- 352 **Petit, Jean-Marie.** L'encyclique "*Mater et Magistra*". Réactions d'un aumônier de J. A. C. à la lecture de la 4e. partie. — *Les Cahiers du Clergé Rural* (1961), n° 231, 451-457.
- 353 **Quodri, S.** Dottrina e iniziativa sociale cristiana. Riflessioni alla luce della "*Mater et Magistra*". — Roma, Ediz. del Cristallo, 1961 (104 pp.).
- 354 **Riondoto, Ezio.** L'impegno del laicato cattolico per un mandato sociale cristiano. — *Orientamenti Sociali*, 28 (1962), 115-120.
- 355 **Sperry, B.** The socially formed Christian; the Pope's plan of action. — *Today*, 17 (1962), March, 6-8.
- 356 **Volle, Florentino del.** El sentido de responsabilidad en la "*Mater et Magistra*". *Hechas y Dichos*, 38 (1961), 725-731.

- 357 **Van den Bagoert, M.** How to impliment the Encyclical "Mater et Magistra". — *Social Action*, 12 (1962), 208-216 y 260-266.

G. FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DE LA ENCICLICA

- 358 **Bini, Luigi.** I fondamenti teologici dell'Enciclica "Mater et Magistra". — *Aggiornamenti Sociali*, 13 (1962), 145-160 y 217-236.
- 359 **Colombo, Carlo.** Giustizia e carità fondamento dell'armonia e del progresso sociale. — *Vita e Pensiero*, 44 (1961), 934-943.
- 360 **Wilhelmsen, Frederick.** "Mater et Magistra" y la teología de la Encarnación. — *Nuestro Tiempo*, 16 (1962), 289-296.

H. DOCTRINA DE LA ENCICLICA SOBRE LA SEGURIDAD SOCIAL

- 361 **Blanca, Juan Eugenio.** Doctrina Pontificia sobre seguridad social. — *Revista Iberoamericana de Seguridad Social*, 10 (1961), 1205.
- 362 **Clement, Marcel.** Trois points de "Mater et Magistra" qui font difficultés. — *Itinéraire* (1962), n° 59, 44-64.
- 363 **Pérez Batija, Eugenia.** La seguridad social en la "Mater et Magistra". — *BAC* (1962), 482-512.
- 364 **Pérez Batija, Eugenia.** Reflexiones acerca de las doctrinas que sobre seguridad social contiene la Encíclica "Mater et Magistra". — *Revista Iberoamericana de Seguridad Social*, 10 (1961), 1185-1203.
- 365 **Pope on social insurance.** — *America*, 107 (1962), 226-227.

I. DOCUMENTOS EPISCOPALES SOBRE LA ENCICLICA

- 366 **Assemblée des Cardinaux et Archeveques de France.** L'encyclique "Mater et Magistra". — *La Documentation Catholique*, 58 (1961), 1336-1341. Traducción española en *Ecclesia*, 21 (1961), 1527-1530.
- 367 **Cicognani (Cardinal).** On Mater et Magistra. — *America*, 106 (1961), 385.
- 368 **Cammission Episcopale du Mandé de la Mer de France.** L'Encyclique "Mater et Magistra" et le monde maritime. — *Apostolatus Maris* (1962), n° 6, 27-42.
- 369 **Herrera Oría (Monseñar), Angel.** Reconstrucción de las relaciones de convivencia en la verdad, en la justicia y en el amor. — *BAC* (1962), 685-711.
- 370 **Montini (Cardinal), G. B.** Lire et comprendre l'encyclique. — *La Pensée Catholique* (1961), 75-76, 1-4.
- 371 **Obispos Españoles.** La elevación de nuestra conciencia social, según el espíritu de la "Mater et Magistra". — *Ecclesia*, 22 (1962), 903-905.
- 372 **Osterreichische Episkopat.** Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe alässlich des Erscheinens von "Mater et Magistra". — *Herder Korrespondenz*, 16 (1961), 122-125. Traducción española en *Criterio*, 35 (1962), 261-264.

J. RECOLECCIONES DE COMENTARIOS DE LA PRENSA Y LA OPINION INTERNACIONAL

- 373 **Declich, Adriana.** Vedere, giudicare, agire. — *Orientamenti Sociali*, 28 (1962), 130-135.
- 374 **Fabra, Nanda.** La "Mater et Magistra" nella stampa non cattolica. — *Orientamenti Pastoralis*, 10 (1962), Marzo, 39-47.
- 375 **Fagoago, Miguel.** Crónica internacional. La encíclica "Mater et Magistra". — *Revista de Política Social* (1961), n° 52, 226-236.
- 376 **Fuenmayor, Amadeo de.** La Encíclica Mater et Magistra en las revistas europeas. — *Nuestro Tiempo*, 16 (1962), 393-400.
- 377 **G., M.** Wir kommentieren das Rundschreiben: Mater et Magistra. — *Orientierung*, 25 (1961), 149-152.
- 378 **Giglioli, Alfredo.** Commenti della stampa italiana e straniera alla enciclica "Mater et Magistra". — *Orientamenti Sociali*, 28 (1962), 136-166.

- 379 **Gómez, Rafael.** Diffusione della Mater et Magistra in Spagna. — Studi Cattolici, 6 (1962), Mag.-Giug., 50-52.
- 380 **Graham, Robert A.** Catholic Press and the Encyclical. — America, 105 (1961), 654-656.
- 381 **Langa, Luis.** Crónica Nacional. La encíclica "Mater et Magistra". — Revista de Política Social (1961), n° 52, 205-225.
- 382 **Serrand, A.-Z.** La Dernière Encyclique. — Signes du Temps (1961), Déc., 22-24.
- 383 **Sheerin, John B.** The reaction to "Mater et Magistra". — The Catholic World, 193 (1961), 340-344.
- 384 **Wulf, Hans.** Die Enzyklika "Mater et Magistra" im Krenzfener der Kritik. — Stimmen der Zeit, 169 (1961-1962), 254-264.
- 385 Czech Communists on Mater et Magistra. — The Tablet, 215 (1961), 1113, 1114.
- 386 Interessamento della stampa periodica all'Enciclica. — Orientamenti Pastoral, 10 (1962), Marzo, 66-77.
- 387 La nuova Enciclica nei primi commenti della stampa italiana. — Aggiornamenti Sociali, 12 (1961), 509-538.
- 388 L'ecco dell'Enciclica Mater et Magistra. — Testimonianze, 4 (1961), 881-885.
- 389 Mater et Magistra. Encyclique de l'engagement. — Courrier de l'Action Catholique des milieux indépendants (1962), Janv.-Fev., 13-31.
- 390 Niebuhr on the encyclical. — America, 105 (1961), 647.
- 391 Rassegna della stampa internazionale sulla Mater et Magistra. — Lettera di Sociologia Religiosa, 3 (1962), Maggio, 18-24.
- 392 Reaction to the encyclical. — Ave Maria, 94 (1961), 16.
- 393 Réactions à l'encyclique "Mater et Magistra". Voix polonaises. — Informations Catholiques Internationales (1961), n° 152, 25-27.
- 394 Réactions à l'encyclique "Mater et Magistra". En Italie. "Pietro Nenni": une victoire du socialisme. — Informations Catholiques Internationales (1961), n° 152, 27.
- 395 Réaction à l'encyclique "Mater et Magistra". Voix américaines. — Informations Catholiques Internationales (1961), n° 153, 27-30.
- 396 Repercusión de la "Mater et Magistra". — Boletín Informativo del Consejo Episcopal Latinoamericano (1961), n° 47, 257-259.
- 397 The Pope and the Press. — America, 105 (1961), 559.
- 398 Voix polonaises sur "Mater et Magistra". Critiques d'un marxiste. — Informations Catholiques Internationales (1961), n° 154, 27-28.

K. ENSAYOS DE NO-CATOLICOS

a. Liberales

- 399 **Clark, H. B.** Property rights and the common good; a Protestant view. — Perspectives, 7 (1962), Febr., 19-20.
- 400 **Lassegue, Pierre.** Notes sur l'Encyclique "Mater et Magistra". — Droit Social, 25 (1962), 129-136.
- 401 **Mehl, Roger.** Socialisme Pontifical. — Christianisme Social, 69 (1961), 598-608.
- 402 **Ramsey, P.** The new Papal Encyclical. — Christian Century (1961), 1047-1050.
- 403 **Roepke, Wilhelm.** A protestant view of "Mater et Magistra". — Social Order, 12 (1962), 162-172.
- 404 Large, sprawling document. — National Review, 11 (1961), 38.

b. Comunistas

- 405 **Arnold, Alfred.** "Mater et Magistra". Werkzeug der ideologischen Kriegsvorbereitung. — Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 9 (1961), 1446-1460.

- 406 **Casanova, Antoine.** Actualité de la théocratie. — *La Nouvelle Critique* (1962), n° 133, 63-76.
 407 **Kanapa, Jean.** L'Encyclique "Mater et Magistra", manifeste du capitalisme monopoliste d'Etat. — *La Nouvelle Revue Internationale*, 5 (1962), Janv., 73-91.

L. POLEMICAS EN TORNO A LA ENCICLICA

- 408 **Buckley, W. F.** The strange behavior of America; authority of encyclicals and National Review's position on Mater et Magistra. — *National Review*, 11 (1961), 114-115.
 409 **Coogan, J. E.** American Catholics: a household divided; secular unionism. — *The American Ecclesiastical Review*, 146 (1962), 289-298.
 410 **Ehlert, H. J.; Reichel, Herbert.** Mater et Magistra kein SPD-Alibi. Zur neuen SPD-Schrift. — *Gesellschaftspolitische Kommentare*, 9 (1962), 141-167.
 411 **Freeman, R. A.** Big Government and the moral order; a reply to B. Masse. — *Catholic World*, 195 (1962), 80-88.
 412 **Gorman, R.** The Pope, No Ultra. — *The Sign*, 41 (1961), Oct., 11.
 413 **Herberg, W.** Controversy over an encyclical. — *National Review*, 11 (1961), 302.
 414 **Livingstone, D. A.** Liberal or conservative; the America-National Review debate. — *Social Justice Review*, 54 (1961), 271-272.
 415 **Meyer, Frank S.** Correspondence. Encyclical discussed. — *America*, 105 (1961), 813.
 416 **Mugny, Roger.** "Mater et Magistra" et le néo-libéralisme. — *Choisir* (1961), n° 24, 3-4.
 417 **Purnell, Gerard.** Mater et Mogistra. Take it or leave it? — *The Old Palace* (1962), 232.
 418 **Thorman, D. J.** Mater, si. Magistra, no; selective acceptance of Church's teachings. — *Ave Mario*, 94 (1961), 18.
 419 Affront to conservatives. — *America*, 105 (1961), 622.
 420 "A venture in triviality". — *The Commonweal*, 74 (1961), 460-461.
 421 God and the Cold war. — *The Commonweal*, 74 (1961), 483-484.
 422 Magistra, si. — *America*, 105 (1961), 820-822.
 423 "Mater et Magistra". Hostile Reaction. The John Birch Society. Back to "Mater et Magistra". — *Christ's Blueprint for the South*, 14 (1961), n° 1, 1-4.
 424 Nell-Breuning-Foto als GdED-"Berichtigung" zu Mater et Magistra-Artikel. — *Gesellschaftspolitische Kommentare*, 9 (1962), 52-54.

M. APLICACIONES PRACTICAS

- 425 **Dion, Gérard.** Industry Council Plan and "Mater et Mogistra". — *Relations Industrielles*, 16 (1961), 443-460.

N. BIBLIOGRAFIAS

- 426 Pour mieux comprendre l'encyclique "Mater et Magistra". *Bulletin Bibliographique*. — *Revue Diocésaine de Tournai* (1961), 467-482.
 427 The Catholic Periodical Index, January 1962, 58-59; April 1962, 47; July 1962, 44.
 428 *World Justice*, 3 (1961-1962), 508-511.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto la filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.
- la **Selección de Revistas** publicados en Europa y Norte América.

Esta sección se publica en cuatro partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en la primera entrega del año.
2. **Fichero de Teología**, en la segunda entrega.
3. **Selección de Filosofía**, en la tercera entrega.
4. **Selección de Teología**, en la cuarta entrega.

SIGLAS DE REVISTAS

- AA** = Anthologica Annu. Roma.
AAg = Archivum Augustinianum. Valladolid.
ACME = Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale. Milano.
AF = Archivio di filosofia. Roma.
AFrH = Archivum Franciscanum Historicum. Firenze.
AFT = Anales de la Facultad de Teología. Santiago de Chile.
AgSoc = Aggiornamenti sociali. Milano.
AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.
AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.
AIA = Archivo Iberoamericano. Madrid.
AIDS = Arquivos do Instituto de direito. São Paulo.
AIP = Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas. San Luis (Argentina).
AIAnd = Al-Andalus. Madrid-Granada.
AISt = Alma Studies. California.
Alv = Alvernia. México.
ALw = Archiv für Liturgie-wissenschaft.
Am = América. New York.
AmCl = L'Ami du Clergé. Paris.
An = Anima. Freiburg. Schweiz.
AnBol = Analecta Ballandiana. Bruxelles.
Ang = Angelicum. Roma.
Ann = Annales. Paris.
Anth = Anthropos. Freiburg.
Anton = Antonianum. Roma.
Apol = Apollinaris. Roma.
AOr = L'anneau d'Or. Paris.
APH = Archives de Philosophie. Paris.
Arb = Arbor. Madrid.
At = Atenas. Madrid.
ATG = Archivo Teológico Granadino. Granada.
AUCE = Anales de la Universidad Central del Ecuador. Quito.
- AUCH** = Anales de la Universidad de Chile. Santiago.
AUCV = Anales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
AUCVal = Anales de la Universidad Católica de Valparaíso. Chile.
Aug = Augustinus. Madrid.
Augustin = Augustinianum. Roma.
AUSD = Anales de la Universidad de Santo Domingo. St. Domingo.
BC = Bellarmine Commentary. Heythrop.
BFCL = Bulletin des Facultés catholiques de Lyon. Lyon.
Bib = Biblica. Roma.
BIDC = Boletín del Instituto de Derecho Comparado. Ecuador.
Bijdr = Bijdragen. Leuven.
BIRA = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Perú.
Bo = Bolívar. Bogotá.
BoEPo = Boletín de Estudios políticos. Mendoza.
BoMenEst = Boletín Mensual de Estadística. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires.
Bro = Broteria. Lisboa.
BUC = Boletín de la Universidad Compostelana. Santiago de Compostela.
BUMC = Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé. Bruxelles.
Burg. = Burgense. Collectanea scientifica. Burgos.
BVCh = Bible et Vie chrétienne. Paris.
BZ = Bibliche Zeitschrift. Paderborn.
CaLa = Cahiers Laënnec. Paris.
CARS = Cahiers d'action religieuse et sociale. Paris.
CBQ = Catholic Biblical Quarterly. (The). Washington.
CCM = Cahiers de civilisation médiévale. Poitiers.
CDC = Cuadernos de la democracia cristiana. Buenos Aires.

- CdD** = Ciudad de Dios (La). El Escorial (España).
CdV = Città di Vita. Firenze.
CF = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires.
CHA = Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
Chr = Christus. Paris.
CiCat = Civiltà Cattolica. Roma.
CiTom = Ciencia Tomista. Madrid.
CLEH = Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana. Montevideo.
CIMont = Clergy Monthly (The). Ranchi. India.
CoFr = Collectanea Franciscana. Roma.
Com = Comunidad. Buenos Aires.
Conv = Convivium. Barcelona.
CpR = Commentarium pro Religiosis et Missionariis. Roma.
Cr = Critique. Paris.
Cris = Crisis. Barcelona.
Crit = Criterio. Buenos Aires.
CrM = Cristo al Mundo. Madrid.
CS — Cohiers Sionièns. Paris.
Cuad = Cuadernos. Buenos Aires.
CuadFil = Cuadernos Filosóficos. Rosario. Argentina.
CuBi = Cultura Bíblica. Segovia.
CUF = Cuadernos Uruguayos de Filosofía. Montevideo.
CUh = Cultura Universitaria. Caracas.
CuTe = Cuadernos Teológicos. Buenos Aires.
CyF = Ciencia y Fe. Buenos Aires.
DC = Doctor Communis. Roma.
DCat = Digest Cattolico (II). Napoli.
DEc = Diritto Ecclesiastico (II). Roma.
DemCr = Democracia Cristiana. Buenos Aires.
DetC = Développement et Civilizations. Paris.
Did = Didascalía. Rosario.
DinS = Dinámica Social. Buenos Aires.
Diog = Diogenes. Unesco. Paris.
Div = Divinitas. Roma.
DocCat = Documentation Catholique. Paris.
DRel = Digest Religioso (II). Roma.
DTh = Divus Thomas. Piacenzo.
Ech = Economía Humana. Bs. Aires.
Ed = Educadores. Madrid.
Educ = Educateurs. Paris.
EdUP = Educación (La). Unión Panamericana. Washington.
Ek = Ekklesia. Buenos Aires.
EphCar = Ephemerides Carmeliticae. Roma.
EphL = Ephemerides Liturgicae. Roma.
EphM = Ephemerides Mariologicae. Madrid.
EphTL = Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain.
Esp = Esprit. Paris.
EspB = Espíritu. Barcelona.
Est = Estudios. Madrid.
EstAm = Estudios Americanos. Sevilla.
EstBA = Estudios. Buenos Aires.
EstBi = Estudios Bíblicos. Madrid.
EstCom = Estudios sobre el Comunismo. Santiago de Chile.
EstD = Estudios de Deusto. Bilbao.
EstEc = Estudios Eclesiásticos. Madrid.
EstF = Estudios Filosóficos. Santander.
EstFr = Estudios Franciscanos. Barcelona.
EstL = Estudios Lulianos. Palma de Mallorca.
EstM = Estudios Marianos. Madrid.
EstRg = Estudos. Río Grande.
EstTom = Estudio Tomista. Quito. Ecuador.
EstUS = Estudios sobre la Unión Soviética. Munich.
Et = Etudes. Paris.
ETF = Estudios teológicos y filosóficos. Buenos Aires.
EtF = Etudes Franciscaines. París.
EtPh = Etudes Philosophiques (Les). Paris.
EtThR = Etudes Théologiques et Religieuses. Montpellier.
EX = Eclesiastica Xaveriana. Bogotá.
FHC = Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo.
Fil = Filosofía. Lisboa.
FilTo = Filosofía. Torino.
FiTer = Finis Terrae. Santiago de Chile.
FN = Feu Nouveau. Bélgica.
FoVi = Fonti Vive. Varese.
FranzSt = Franziskanische Studien. Westfalen.
FrSt = Franciscan Studies. New York.
FS = Fomento Social. Madrid.
FyL = Filosofía y Letras. México.
FZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg. Schweiz.
G = Gregorianum. Romo.
GM = Giornale di Metafisica. Genova.
GuL = Geist und Leben. München.
HistJB = Historisches Jahrbuch. Mün-

- chen.
HKor = Herder-Korrespondenz. Freiburg.
Hop = L'Hôpital d'aujourd'hui. Montreal.
HTR = Harvard Theological Review (The). Massachusetts.
Hu = Humanitas. Tucumán.
HyD = Hechos y Dichos. Zaragoza.
Ia = Iatria. Buenos Aires.
ICI = Informations Catholiques Internationales. Paris.
IPQ = International Philosophical Quarterly. New York.
Ir = Irénikon. Chevetogne, Belgique.
Ist = Istina. Boulogne-sur-Seine.
IThQ = Irish Theological. Quarterly.
IyV = Ideas y Valores. Bogotá. (The). Maynooth.
JBL = Journal of Biblical Literature. Pennsylvania.
JBR = Journal of Bible and Religion (The). Massachusetts.
JdM = Justice dans le Monde. Louvain.
JISr = Journal of Interamerican Studies. Florida.
JPs = Journal de Psychologie. Paris.
JThSt = Journal of Theological Studies (The). Londres.
Kai = Kairos. Salzburg.
Ker = Kerygma. Australia.
KSt = Kant-Studien. Köln.
KuD = Kerygma und Dogma. Göttingen.
Kyr = Kyrios. Buenos Aires.
Laur = Laurentianum. Roma.
LetA = Logique et analyse. Louvain.
LetV = Lumière et Vie. Saint Alban-Laysse. Savoie.
LThPh = Laval Théologique et Philosophique. Québec.
Lu = Lumen. Vitoria.
LV = Lumen Vitae. Bruxelles.
LyE = Lecciones y Ensayos. Bs. Aires.
MA = Moyen Age. Bruxelles.
Man = Manresa. Barcelona.
Mar = Marianum. Roma.
MasOuv = Masses Ouvrières. Paris.
MaSt = Marien Studies. New Jersey.
MD = Maison Dieu. Paris.
MEc = Monitor Ecclesiasticus. Roma.
MéIscR = Mélanges de Science Religieuse. Lille.
Men = Mensaje. Santiago de Chile.
Mi = Mind. Oxford.
MiCo = Miscelánea Comillas. Comillas.
MisB = Missionary Bulletin. Tokyo.
MonC = Monte Carmelo (El). Burgos.
MPer = Mercurio Peruano. Lima.
MS = Mundo Social. Madrid. Zaragoza.
MSch = Modern Schoolman (The). Saint Louis.
MSt = Mediaeval Studies. Toronto.
MThZ = Münchener Theologische Zeitschrift. München.
NEF = Notas y Estudios de Filosofía. Tucumán.
Nord = Nordeste. Chaco, Argentina.
NoT = Norte. Tucumán.
NoVe = Nova et Vetera. Ginebra.
NRPed = Nouvelle Revue Pédagogique. Malonne.
NRTh = Nouvelle Revue Théologique. Louvain.
NSch = New Scholasticism (The). Washington.
NTSt = New Testament Studies. Cambridge.
OCat = Orbis Catholicus. Barcelona.
Ori = Oriente. Madrid.
Orient = Orientierung. Zürich.
OrS = L'Orient Syrien. Paris.
OrSoc = Orientamenti Sociali. Milano.
Pan = Panorama de la economía argentina. Buenos Aires.
PanEc = Panorama Económico. Santiago. Chile.
PCat = Pensée catholique (La). Paris.
Ped = Pédagogie. Paris.
Pen = Pensamiento. Madrid.
PenCr = Pensamiento Cristiano. Buenos Aires.
Pens = Pensiero (Il). Milano.
PetL = Paroisse et Liturgie. Paris.
PetM = Paroisse et Mission. Paris.
Ph = Philosophia. Mendoza.
PhN = Philosophia Naturalis. Meisenheim/Glan.
PhPhR = Philosophy and Phenomenological Research. New York.
PhScA = Philosophy of Science Ass'n. Michigan.
PhTo = Philosophy Today. Indiana.
PP = Pastoral Popular. Sgo. de Chile.
PRMCL = Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica. Roma.
Pro = Prometeo. Bogotá.
PsInd = Psicología Industrial. Buenos Aires.
Psig = Psiquiatría. Buenos Aires.
PyEsp = Política y Espíritu. Santiago. Chile.

- QLP** = Questions Liturgiques et Paroissiales (Les). Louvain.
- RAE** = Revista Agustiniiana de Espiritualidad. Calahorra. España.
- RAM** = Revue d'Ascétique et Mystique. Toulouse.
- RAP** = Revue de l'Action populaire. Paris.
- RasF** = Rassegna di Filosofia. Rama.
- RasMI** = Rassegna mensile di Israel (La). Rama.
- RB** = Revue Biblique. Paris.
- RBen** = Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous.
- RBib** = Revista Bíblica. Buenos Aires.
- RC** = Revista de Ciencias. Lima. Perú.
- RCal** = Revista Calasancia. Madrid.
- RCB** = Revista de Cultura Bíblica. São Paula.
- RCF** = Revista cubana de filosofía. Cuba.
- RCJS** = Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales. Santa Fe.
- RCR** = Revue des Communautés Religieuses. Louvain.
- RD** = Revista de Derecha. Concepción. Chile.
- RDC** = Revue de Droit Canonique. Strasbourg.
- RDF** = Revista dominicana de filosofía. Santa Domingo.
- RDM** = Revue des Deux Mandes (La). Paris.
- Re** = Relations. Montreal.
- REA** = Revista Eclesiástica Argentina. Buenos Aires.
- REAm** = Revista de Estudios Americanos. Sevilla.
- REAug** = Revue des études augustinienes. Paris.
- REcB** = Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro.
- RechSR** = Recherches de Science Religieuse. Paris.
- REDC** = Revista Española de Derecha Canónica. Madrid.
- REP** = Revista de Estudios Políticos. Madrid.
- REsp** = Revista de espiritualidad. Madrid.
- Resp** = Responsables. Paris.
- REstH** = Revue d'Esthétique. Paris.
- RET** = Revista Española de Teología. Madrid.
- Reun** = Re-Unión. Madrid.
- RevDamC** = Revista dominicana de Cultura. Santa Domingo.
- RFCE** = Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Buenos Aires.
- RFCM** = Revista de la Facultad de Ciencias Médicas. Ecuador.
- RFCR** = Revista de Filosofía. Costa Rica.
- RFFH** = Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba.
- RFLP** = Revista de Filosofía. La Plata.
- RFM** = Revista de Filosofía. Madrid.
- RFNS** = Rivista di Filosofia Neoscalastica. Milano.
- RFrPs** = Revue Française de Psychanalyse. Paris.
- RH** = Revista de Historia. São Paulo.
- RHA** = Revista de Historia de América. México.
- RHE** = Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
- RHPHR** = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
- RIE** = Revista Interamericana de Educación. Bogotá.
- RHR** = Revue d'Histoire des Religions. Paris.
- RIDCS** = Revista del Instituto de Derecho Público y Ciencias Sociales. Santa Fe.
- RIEDI** = Revista del Instituto Ecuatoriano de Derecha Internacional. Ecuador.
- RIF** = Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.
- Rifl** = Riflessi. Milano.
- RIPH** = Revue Internationale de Philosophie. Bruxelles.
- RIPs** = Revista Internacional de Psicología. Quito. Ecuador.
- RISS** = Rivista internazionale di Scienze Sociali. Milano.
- RivE** = Rivista di Estetica. Torino.
- RivRasm** = Rivista Rasminiana. Domo-dossala.
- RJ** = Revista Javeriana. Bogotá.
- RJBA** = Revista Jurídica. Buenos Aires.
- RL** = Revue Libérale (La). Paris.
- RLA** = Revista Litúrgica Argentina. Buenos Aires.
- RMM** = Revue de Métaphysique et Morale. Paris.
- RPar** = Revista de Parapsicología. Buenos Aires.
- RPF** = Revista Portuguesa de Filosofia. Braga.

- RPh** = Revue Philosophique. Paris.
RPHL = Revue Philosophique de Louvain. Louvain.
RQ = Revue de Qumran. Paris.
RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.
RSR = Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg.
RT = Revue Thomiste. Paris.
RTAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval. Louvain.
RTe = Revista de Teología. La Plata (Argentina).
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne.
RTrab = Revista de Trabajo. Madrid.
RU = Revista Universitaria Santiago de Chile.
RUM = Revista de la Universidad de Madrid. Madrid.
RUNC = Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
RUO = Revue de l'Université d'Ottawa. Ottawa.
RyC = Religión y Cultura. Madrid.
RyF = Razón y Fe. Madrid.
RythM = Rythmes du Monde. Bruges.
S = Surge. Vitoria.
Sal = Salesianum. Tarina.
Salm = Salmanticenses. Salamanca.
ScC = Scuola Cattolica (La). Milano.
Sch = Scholastik. Frankfurt.
Sc = Scientia. Milano.
ScE = Sciences Ecclésiastiques. Montreal.
ScriptV = Scriptorium Victoriense. Victoria.
SdT = Signes du Temps. Paris.
Sem = Seminarios. Salamanca.
Sef = Sefarad. Madrid.
SeSo = Seelsarger (Der). Wien.
SEr = Sacris Erudiri. Steenbrugge.
SHCSR = Spicilegium Historicum Congregationis SSI. Redemptoris. Roma.
SIC = SIC. Caracas.
SJPhPs = Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. Salzburg.
So = Saphia. Padova.
Soc = Sociometry. New York.
SocComp = Social Compass. Bruxelles.
SS = Servica social. São Paula.
ST = Sal Terrae. Santander.
StCat = Studi Cattolici. Rama.
StCro = Studia Craica. Buenos Aires.
Stia = Sapientia. La Plata.
StMR = Studia Montis Regii. Montreal.
Stud = Studium. Bogotá.
StZ = Stimmen der Zeit. München.
Symp = Symposium. Recife.
T = Thought. New York.
Teo = Teoresi. Messina.
TEsp = Teología Espiritual. Valencia.
ThDig = Theology Digest. Kansas.
Theo = Theologica. Braga.
Theol = Theologian (The). Woodstock, Maryland.
ThSt = Theological Studies. Woodstock, Maryland.
ThTo = Theology Today. New Jersey.
TLZ = Theologische Literaturzeitung. Berlin.
TQSch = Theologische Quartalschrift.
TyV = Teología y Vida. Santiago de Chile.
Un = Universidad. Monterrey. México.
UnA = Universidad de Antioquia. Medellín.
UNCo = Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
Univ = Universitas. Bogotá.
UPBo = Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín.
USF = Universidad de Santa Fe. Argentina.
VD = Verbum Domini. Rama.
Ve = Verbum. Rio de Janeiro.
Ver = Veritas. Porto Alegre.
VerbC = Verbum Caro. Basel.
VeV = Verdade e Vida. Recife.
ViPast = Vida pastoral. Buenos Aires.
VivAf = Vivant Afrique. Belgique.
Vo = Vazes. Petropolis.
VS = Vie spirituelle (La). Paris.
VSR = Vacations sacerdotales et religieuses. Toulouse.
VSS = Vie Spirituelle (La). Supplément. Paris.
VyL = Virtud y Letras. Manizales.
VyV = Verdad y Vida. Madrid.
Wm = Worldmission. New York.
WundW = Wissenschaft und Weisheit. Düsseldorf.
WuW = Wissenschaft und Weltbild. Wien.
WW = Wart und Wahrheit. Freiburg.
Xen = Xenium. Córdoba.
ZAW = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck.
ZNW = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Tübingen.
ZPhF = Zeitschrift für Philosophische Forschung. Meisenheim/Glan.

CLASIFICACION POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—Introducción o la Filosofía.

- 1.—Canacimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—Lógica.

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal tradicional.
- 3.—Lógica, lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—Crítico de las Ciencias.

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—Teoría del Conocimiento.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.
- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—Metafísica Ontológico.

- 1.—Antropología: expresión, intelectu-

tualismo.

- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
- 3.—Metafísica: acta y potencia, sustancia y accidente, persona.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Teodicea.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Canacimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Filosofía Natural.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: cuánta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—Psicología.

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, inteleción, valición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.

- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—Ético.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—Filosofía del Derecho.

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—Filosofía del Lenguaje.

- 1.—Introducción: psicología lingüística.
- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—Filosofía del Arte.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Literatura y artes: pintura, escultura, música.

- 6.—Historia de la estética.
- 7.—Actualidades.

XIII.—Sociología.

- 1.—Introducción: sociología teórica y empírica. Método, principios, relaciones con otras ciencias. Historia de la sociología.
- 2.—Sociografía, estadística.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia, comunismo. Doctrina social cristiana.
- 4.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones. Problemas raciales.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesiones, plagas.
- 6.—Acción social: educación, higiene, vivienda. Asistencia social.
- 7.—Problemas del trabajo: en el agro, industria, comercio. Salarios. Contratos colectivos. Conflictos: huelgas, look-out. Aprendizaje y capacitación.
- 8.—Organización social: sindicalismo, asociaciones profesionales y patronales. Empresa: relaciones humanas, participación en la gestión y en los beneficios. Cooperativas. Legislación y previsión social.
- 9.—Economía: producción, distribución, consumo. Comercio. Banca, moneda, inflación. Impuestos. Agricultura. Geografía económica. Economía internacional.
- 10.—Política; Partidos políticos.
- 11.—Relaciones internacionales: colonias, movimientos de independencia.
- 12.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos. Estudios sociales, económicos o políticos sobre determinados países.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XIV.—Filosofía de lo Culturo.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.
- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.

XV.—Filosofía de la Historia.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—Filosofía de la Educación.

- 1.—Introducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
- 3.—Educación moral y religiosa.
- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades y sexos.

- 7.—Educación escolar: escuelas, universidades, institutos.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—Historia de la Filosofía.

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

T E O L O G Í A**I.—Teología general.**

- 1.—Introducción a la teología.
- 2.—Problemas de método.
- 3.—Orientaciones teológicas.
- 4.—Relaciones fundamentales: teología-filosofía; teología-ciencias; teología-cultura; teología-vida.
- 5.—Actualidades: congresos; repertorios; bibliografía.

II.—Teología fundamental.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Fenomenología religiosa.
- 3.—Historia de las religiones; etnología religiosa.
- 4.—Revelación y cristianismo.
- 5.—Apologética de la Iglesia.
- 6.—Acatólicos y ecumenismo.
- 7.—Fuentes teológicas: Escritura, Tradición. Liturgia... Historia del dogma.
- 8.—Fe y dogma.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—Teología dogmática.

- 1.—Generalidades.

- 2.—Días: existencia y atributos divinos; Ssma. Trinidad.
- 3.—Creación y elevación; el hombre; orden sobrenatural y pecado original; pecado; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Dogmática de la Iglesia. Cuerpo místico.
- 6.—Gracia y virtudes.
- 7.—Sacramentos; sacramentalismo.
- 8.—Teología de las realidades terrestres. Teología del laicado. El cristiano frente al mundo.
- 9.—Escatología; novísimos.
- 10.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IV.—Mariología.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Prerrogativas.
- 3.—María y la Iglesia.
- 4.—Culto mariano. María y el arte.
- 5.—Actualidades: congresos; bibliografía.

V.—Teología moral.

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Derecho canónico.

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penas y delitos.
- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado, misional, oriental.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Sagrado Escrituro.

- 1.—Intraducción general y particulares. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VIII.—Teología ascético-místico.

- 1.—Vida espiritual en general.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 4.—Cuestiones místicas.
- 5.—Hagiografía.
- 3.—Vida religiosa.
- 6.—Historia de la espiritualidad. Escuelas. Escritores y figuras históricas.
- 7.—Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Ejercicios espirituales.
- 8.—Escritos; ediciones críticas.
- 9.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IX.—Historio.

- 1.—Arqueología cristiana.

- 2.—Padres; escritores eclesiásticos.
- 3.—Magisterio: concilios; símbolos (siglos I-VII).
- 4.—Errores, herejías, cisma (siglos I-VII).
- 5.—Medievales: teólogos, escuelas; magisterio.
- 6.—Medievales: errores, herejías, cisma.
- 7.—Renacimiento y edad moderna: teólogos, magisterio.
- 8.—Renacimiento y edad moderna: errores, herejías.
- 9.—Siglos XIX y XX: teólogos, magisterio.
- 10.—Siglos XIX y XX: protestantismo, modernismo, otros.
- 11.—Teología oriental.
- 12.—Vida monástica. Ordenes, congregaciones.
- 13.—Teología de la historia.
- 14.—Actualidades: congresos; bibliografía.

X.—Pastoral.

- 1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
- 2.—Sociología religiosa.
- 3.—Psicología pastoral.
- 4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
- 5.—Misiones. Campañas.
- 6.—Pastoral parroquial.
- 7.—Organizaciones.
- 8.—Pastoral litúrgica. Sacramentos.
- 9.—Dirección espiritual. Confesión.
- 10.—Problemas vocacionales: sacerdotales y religiosos.
- 11.—Pastoral especial con hombres, mujeres y niños.
- 12.—Pastoral matrimonial y familiar.
- 13.—Ejercicios espirituales.
- 14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separadas, ecumenismo.
- 15.—Pastoral en medios intelectuales y obreros. Comunismo.
- 16.—Instrumentos de apostolado.
- 17.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XI.—Liturgio.

- 1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
- 2.—Historia.

- 3.—Ritos diversos.
- 4.—Sacramentos. Sacramentales; simbolismo.
- 5.—Misa.
- 6.—Rúbricas. La costumbre en liturgia.
- 7.—Año litúrgico. Fiestas.
- 8.—Oficio divino.
- 9.—Movimiento litúrgico. Paraliturgias. Problemas de la adaptación.
- 10.—Arte sagrado.
- 11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XII.—**Misionología.**

- 1.—Documentos papales y direcciones jerárquicas.
- 2.—Teología misional.
- 3.—Estudios misionológicos; sociología; culturas.
- 4.—Historia.
- 5.—Divulgación misional.
- 6.—Pastoral misionera.
- 7.—Cooperación misional: obras pontificias, institutos, movimientos laicos.
- 8.—Actualidades: jornadas, congresos, estadísticas, bibliografía.

FICHERO DE REVISTAS

(PUBLICADAS EN ESPAÑA, PORTUGAL E IBEROAMERICA)

TEOLOGIA

I TEOLOGIA GENERAL

1 INTRODUCCION

- 547 **Bravo, E.** La esencia del Cristianismo. — RET., 21 (1961), 53-72.
548 **McAfee Brown, R.** La teología como acto de gratitud. — CuTe., 10 (1961), 176-189.
549 **Miegge, G.** Ciencia y Teología, problema de la Iglesia. — CuTe., 10 (1961), 160-175.
550 **Pfliederer, M.** La hora de la Teología. — OCat., 4-II (1961), 1-12.

2 PROBLEMAS DE METODO

- 551 **Pavan, P.** El laicismo ateo. — OCat., 4-II (1961), 37-62.
552 **Reyera, S.** Teólogos y Exégesis. — Stud., 1-2 (1961-62), 75-98.
553 **Salaverri, J.** Algunos problemas sobre Metodología Teológica. — EstEc., 36 (1961), 283-302.

3 ORIENTACIONES TEOLOGICAS

- 554 **Anónima.** Hacia una teología viva y actual. — OCat., 4-I (1961), 241-255.
555 **Aperribay, B.** Corócter cristológico de la Teología Franciscana. — VyV., 19 (1961), 101-112.
556 **Denis, H.** Vertiente postoral del estudio de la Teología. — Sem., 14 (1961), 81-110; 15 (1961), 71-100.
557 **de Villamante, A.** Problemas en torno al Cristocentrismo teológico. — VyV., 19 (1961), 113-129.

4 RELACIONES FUNDAMENTALES

- 558 **Madariaga, B.** La filosofía al interior de lo teológico. — VyV., 19 (1961), 193-268.
559 **Madariaga, B.** La filosofía y lo teológico en el dinamismo del intelectual creyente. — VyV., 19 (1961), 665-684.
560 **Velosa, A.** Ciência e religião. — Bro., 72 (1961), 29-50.

5 ACTUALIDADES

- 561 **Beauduin, E.** Perspectivas sobre el Concilio. — Crit., 34 (1961), 807-812.

II TEOLOGIA FUNDAMENTAL

2 FILOSOFIA DE LA RELIGION

- 562 **Burgelin, P.** Sobre el paso de lo sagrado o lo profano. — Diog., 33 (1961), 125-131.
563 **Folliet, J.** Las desviaciones del sentimiento religioso. — Crit., 34 (1961), 166-170.
564 **Klappenburg, B.** A Critico do Feitiço. — Vo., 55 (1961), 9-26.
565 **Klappenburg, B.** A Irrealidade do Mogia. — REcB., 21 (1961), 343-360.
566 **Sauri, J.** El temor, testimonio del encuentro religioso. — Crit., 34 (1961), 566-567.

- 567 **Yurrita, J. M.** La "reconciliación" como experiencia religiosa. — RyF., 164 (1961), 49-62.

3 HISTORIA DE LAS RELIGIONES

- 568 **Copmony, J.** El hombre primitivo como ser religioso: Adán. — OCat., 4-II (1961), 463-484.

5 APOLOGETICA DE LA IGLESIA

- 569 **Iturrioz, D.** Lo personal y lo social en la Iglesia. — HyD., 37 (1961), 565-568.

6 ACATOLICOS Y ECUMENISMO

- 570 **Abou, S.** Oriente Arabe y Occidente Cristiano. — EstBA., 50 (1961), 663-675.

- 571 **Anónimo.** Israel a la luz de la Unidad cristiana. Ante el Concilio Ecu-
ménico. — Reun., 6 (1961), 268-272.

- 572 **Anónimo.** La postura de nuestros hermanos separados ante el Concilio. —
Lu., 10 (1961), 443-458.

- 573 **Anónimo.** La unión de los cristianos. — OCat., 4-II (1961), 519-525.

- 574 **Anónimo.** Un señor, un bautismo. — OCat., 4-II (1961), 182-189.

- 575 **Cotão, B.** O Esforço Ecumênico da Igreja Católica. — RECB., 21 (1961),
303-317.

- 576 **Cotão, B.** A Igreja Católica face ao Ecumenismo. — RECB., 21 (1961),
611-626.

- 577 **D'Almeida, D. M.** Os Luteranos e a Unidade Cristã. — Bro., 73 (1961),
559-570.

- 578 **de Oliveira, J. D.** Possibilidade da Reunião da Igreja Oriental e da Igreja
Romana. — RECB., 21 (1961), 601-610.

- 579 **Guedes Corvolhoes, J.** O Drama da Unidade Cristã. — Bro., 72 (1961),
5-28.

- 580 **Iturrioz, D.** Caridad y unidad. Hacia la unión de los cristianos. — RyF.,
164 (1961), 419-432.

- 581 **Janeras, V.** La Unidad cristiana en el año Litúrgico. — Reun., 6 (1961),
9-17.

- 582 **Jorawon, E.** Oriente e Ocidente unidos em Cristo. — Ve., 13 (1961),
21-40.

- 583 **Máximos IV.** Oriente Católico y Unidad cristiana. Nuestra vocación de
unidores. — Reun., 6 (1961), 53-62.

- 584 **Morillo, S.** Trinomio ecumenista: Vaticano II, Rodas, Nueva Delhi. —
Reun., 6 (1961), 245-253.

- 585 **Ortiz de Urbina, I.** La Iglesia Católica y el Ecumenismo. — Reun., 6
(1961), 254-267.

- 586 **Turrado, A.** El escándalo de la división. — RyC., 7 (1961), 365-415.

7 FUENTES TEOLOGICAS

- 587 **Iturrioz, D.** Tradición y Revelación. — RyF., 163 (1961), 453-468.

- 588 **Pozo, C.** La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina. — ATG.,
24 (1961), 5-32.

- 589 **Proaño Gil, V.** Escritura y tradiciones. — Burg., 2 (1961), 9-65.

8 FE Y DOGMA

- 590 **Pagano, S.** Ciência e Religião. — Ve., 18 (1961), 277-308.

9 ACTUALIDADES

- 591 **Dole, R.** A Igreja Católica às Vésperas do Concílio. — RECB., 21 (1961),
593-600.

- 592 **Kloppenborg, A.** Às Portos do XXI Concílio Ecumênico. — REcB., 21 (1961), 561-592.
 593 **Mejio, J.** Preparación del concilio. — Crit., 34 (1961), 723-726.
 594 **Perarnau, J.** Contribución o una bibliografía del ecumenismo católico. — EstFr., 62 (1961), 71-125.
 595 **Vorios.** El concilio. — Crit., 34 (1961), 885-935.

III **TEOLOGIA DOGMATICA**

2 **DIOS**

- 596 **Velosco, R.** Providencia y Predestinación. — RET., 21 (1961), 125-152; 249-288.

3 **CREACION Y ELEVACION**

- 597 **Basso, D. M.** Concupiscencia y Pecado original. — ETF., 3 (1961), 89-107.
 598 **Catóo, B.** O Evolucionismo. Conceitos em confronto com o Teologia. — REcB., 21 (1961), 3-23.
 599 **Choves, J. E.** Transmissão dos Dons Preternaturais. — REcB., 21 (1961), 51-76.
 600 **de Armelloda, B.** Una solución existencial al problema del sobrenatural. — EstFr., 62 (1961), 17-35.
 601 **Koser, C.** A Transmissão do Pecado e a Origem da Espécie Humana. — REcB., 21 (1961), 39-50.
 602 **Lopes, P.** Poligenismo e Antropologia Teológica. — REcB., 21 (1961), 24-38.
 603 **Sogués, J.** Alcance de la expresión "pecado colectivo". — EstEc., 36 (1961), 303-322.
 604 **Solaguren, C.** El Cristocentrismo cósmico de Teilhard de Chardin. — VyV., 19 (1961), 131-143.

4 **CRISTOLOGIA**

- 605 **de Ocaña, F.** Concepto de Encarnación (incarnare-incarnari) y de Unión hipostático en Escoto. — EstFr., 62 (1961), 237-248.
 606 **Ezquerro Ramírez, J.** Consideraciones en torno a la conciencia humana de Jesús sobre su Persona divina. — EstEc., 36 (1961), 461-472.
 607 **Ezquerro, J.** Significado del "YO" (En torno al problema psicológico de Cristo). — RET., 21 (1961), 325-328.
 608 **Loje, E.** Libertad, Impecabilidad y Mérito en la obediencia de Cristo. — CyF., 17 (1961), 43-56.
 609 **Vergollo, J.** Valor de algunos métodos psicológicos empleados en nuestros días para el estudio del carácter y personalidad de Cristo. — EstFr., 62 (1961), 207-236.

5 **DOGMATICA DE LA IGLESIA**

- 610 **Colomo, J. M.** La Comunión de los Santos. — TEsp., 5 (1961), 229-262.
 611 **Gómez, A. A.** El Papa, Vicarius Christi. — RET., 21 (1961), 389-396.
 612 **Leclercq, J.** ¿Tiene la Iglesia una misión temporal? — OCot., 4-1 (1961), 97-113.
 613 **Osuno, A.** La doctrina de los Estadios de la Iglesia en Santo Tomás. — CiTom., 88 (1961), 77-136; 215-266.
 614 **Walz, H. H.** Lo natural de la Iglesia. — CuTe., 10 (1961), 190-200.

6 **GRACIA Y VIRTUDES**

- 615 **Adúriz, J.** Conflicto de clases y caridad cristiana. — EstBA., 50 (1961), 333-338.
 616 **Brajcic, R.** Solum Potris Filii. — EX., 11 (1961), 221-287.

- 617 **Franco, R.** El axioma "facienti quod in se est Deus non denegat gratiam" y la venida del hombre o la fe según Molina. — ATG., 24 (1961), 33-42.
 618 **Martínez, A.** Para un estudio psicológico de la esperanza. — REsp., 20 (1961), 319-351.
 619 **Querolt, A.** Decisión personal y acto de fe. — OCot., 4-II (1961), 13-36.
 620 **Reguero Gómez, J. L.** Algo más sobre la reviviscencia de los méritos. — Burg., 2 (1961), 385-398.
 621 **Santos, J. G.** Doctrina del mérito en Duns Escoto. — VyV., 19 (1961), 269-290.
 622 **Schlier, H.** La esperanza. — OCat., 4-II (1961), 379-391.

7 SACRAMENTOS

- 623 **Bondero, A.** La Misa, obra de la redención de Cristo. — ETF., 3 (1961), 26-48.
 624 **Fobbri, E. E.** La Eucaristía. Acción de gracias del Cristo total. — Crit., 34 (1961), 212-214.
 625 **Fronsen, P.** La fe y los sacramentos. — OCat., 4-II (1961), 353-378.
 626 **Gorcio Vieyro, A.** La eucaristía, sacramento de la gloria. — ETF., 3 (1961), 9-25.
 627 **Posquero, F.** "Sacramentum hoc magnum est". — ViPast., 13 (1961), 4-9.

8 TEOLOGIA DE LAS REALIDADES TERRESTRES

- 628 **Argimiro Turrodo, P.** Nova quaedam sententia de natura causalitatis sacramentorum Novae Legis. — RET., 20 (1960), 77-104.
 629 **Comité Teológico de Lyon.** Construcción del Mundo y Nacimiento del Reino. — Crit., 34 (1961), 780-785.
 630 **Guerrero, E.** Más sobre opinión pública dentro de la Iglesia. — RyF., 163 (1961), 365-382.
 631 **Reguont, S.** Presencia de Dios en el mundo de la ciencia y de la técnica. — OCat., 4-II (1961), 392-412.
 632 **Sustor, A.** El seglar en la Iglesia. — OCat., 4-II (1961), 278-315.
 633 **Thils, G.** Sacerdocio y Laicado. — Sem., 7 (1961), 131-138.
 634 **Vigano, E.** El Sacerdocio en la Iglesia y la participación de los laicos. — AFT., 13 (1961), 88-107.

9 ESCATOLOGIA

- 635 **Fernández, D.** Destino eterno de los niños que mueren sin bautismo. — RET., 21 (1961), 3-52.
 636 **Flórez, R.** Muerte e inmortalidad en el pensamiento de San Agustín. — CdD., 174 (1961), 449-482.
 637 **García, C.** La necesidad de la Iglesia para salvarse. — Stud., 1-2 (1961-62), 6-44.
 638 **Ibóñez Arono, A.** Los Hechos de los Apóstoles y la Escatología en la XXII Semana Bíblica Española. — Lu., 10 (1961), 228-248.

IV MARIOLOGIA

1 GENERALIDADES

- 639 **Bortino, S.** Aspecto mariológico en el milagro de Caná. — EstM., 22 (1961), 297-308.
 640 **Basilio de Son Poble.** Revalorización de la devoción popular a la Santísima Virgen. — EstM., 22 (1961), 273-296.
 641 **de Tuya, M.** Valoración Teológica de la devoción a la Santísima Virgen. — CiTom., 88 (1961), 3-76.
 642 **del Póromo, S.** ¿Es anacrónico el voto o propósito de virginidad en María? — EstM., 22 (1961), 309-316.

- 643 **Enrique del Sda. Carazán.** La teología mariana en la abra de Sergia Bulgakof. — EstM., 22 (1961), 44-70.
- 644 **Enrique del Sagrada Carazán.** Teología y método en el problema sobre la naturaleza de la corredención mariana. — Salm., 8 (1961), 29-79.
- 645 **Esquerda, J.** Síntesis de doctrina mariológica en el Bto. Avila. — EphM., 11 (1961), 169-191.
- 646 **Franquesa, P.** Posibles influencias paganas en el culto a María. — EstM., 22 (1961), 209-242.
- 647 **García Garcés, N.** La Maternidad Espiritual de la Virgen en la Liturgia. — EphM., 11 (1961), 87-130.
- 648 **Gardilla, M.** Corrientes mariológicas en la moderna teología rusa ortodoxa. — EstM., 22 (1961), 8-22.
- 649 **Pedrasa, A.** El Mariale de Saint-Evraul. — EphM., 11 (1961), 6-64.
- 650 **Philips, G.** Les fondements de la Mariologie. — EphM., 11 (1961), 65-86.
- 651 **Saraiva Martins, J.** A redenção passiva de Maria segunda Egídio sa Apresentação. — EphM., 11 (1961), 313-342.

2 PRERROGATIVAS

- 652 **Cuerva, M.** Definibilidad de la mediación universal de María. — Salm., 8 (1961), 3-28.
- 653 **Delgado, J. M.** Mediación y Realeza. — EphM., 11 (1961), 233-266.
- 654 **Ildefonso de la Inmaculada.** Desde la cumbre de la Inmaculada. — EstM., 22 (1961), 317-366.
- 655 **Lell, L.** La asunción de la Virgen Madre. — RLA., 26 (1961), 278-281.
- 656 **Przybylski, B.** La Royauté de Marie. — EphM., 11 (1961), 267-280.
- 657 **Raca Meliá, D. I.** El dogma de la Asunción de María en los escritores bizantinos. — EstM., 22 (1961), 23-43.

3 MARIA Y LA IGLESIA

- 658 **Matellán, S.** Actuación de María en la regeneración de los hijos de Dios. — EphM., 11 (1961), 281-312.

4 CULTO MARIANO

- 659 **de Almada, J. A.** La fiesta de la Concepción de María. — EstEc., 36 (1961), 427-460.
- 660 **Elizari Basterra, J.** Mariología oriental enseñada en los íconos. — EstM., 22 (1961), 71-86.
- 661 **Herrán, L.** Historia, mito y leyenda en los apariciones marianas. — EstM., 22 (1961), 243-272.

5 ACTUALIDADES

- 662 **García Garcés, N.** Entendámanos. Orientación y precisiones previas a un congreso mariológico. — EphM., 11 (1961), 139-168.

V TEOLOGIA MORAL

1 PRINCIPIOS

- 663 **Carpentier, R.** A propósito del primado de la caridad en teología moral. — EstEc., 36 (1961), 173-186.
- 664 **de Urbina, F. O.** El porqué de la nueva moral del cristianismo. — Lu., 10 (1961), 17-41.
- 665 **Elizalde, I.** El sentido del pecado en la literatura de tres rebeldes de hoy. — HyD., 37 (1961), 535-542.
- 666 **Garmendia de Otaola, A.** Educación moral. — HyD., 37 (1961), 453-460.
- 667 **Häring, B.** Actualidad de la teología moral de san Alfonso. — OCat., 4-1 (1961), 506-524.

- 668 **Häring, B.** Ambiente y Libertad. — OCat., 4-II (1961), 316-327.
 669 **Lescún, E. G.** Hacia una nueva orientación de la Teología Moral. — REA., 7 (1961), 311-319.
 670 **Peinadar, A.** Los puntos sobre las "ies". (Probabilismo). — Salm., 8 (1961), 175-181.
 671 **Roldón, A.** Tipología y moralidad pública. — RyF., 163 (1961), 37-52.
 672 **Vollo, H. J.** Emplazar a Cristo en lugar de la ley. — Did., 15 (1961), 129-135.

2 VIRTUDES Y PRECEPTOS

- 673 **Anónimo.** Os católicos e o Rearmamento Moral. — REcB., 21 (1961), 717-724.
 674 **de Espinol, M.** Noción de obra servil en orden al descanso dominical. Exposición histórico-doctrinal. — ATG., 22 (1959), 5-145; 24 (1961), 43-88.
 675 **Díaz Moreno.** La doctrina moral sobre la parvedad de materia "in re venerea" desde Cayetano hasta San Alfonso. — ATG., 23 (1960), 5-138.
 676 **Frogo Iriborne, M.** La familia ante la transformación de las enseñanzas medias. — HyD., 38 (1961), 693-702; 773-783.
 677 **Iriborne, R.** Parvedad de Materia en la violación del ayuno eucarístico. — Est., 17 (1961), 265-276.
 678 **Lalaire, M.** La huelga ante la ley moral. — Crit., 34 (1961), 254-256.
 679 **Leclercq, J.** Acogida a la automación. — Crit., 34 (1961), 408-410.
 680 **Murroy, J. C.** La moralidad de la guerra. — Crit., 34 (1961), 686-689.
 681 **Peinodo, L.** El boxeo y la moral. — HyD., 37 (1961), 411-416.
 682 **Raldán, A.** Tipología y moralidad pública. — RyF., 163 (1961), 37-52.
 683 **Yongués Alvarez de Eulate, A.** Las obras serviles. — EstEc., 36 (1961), 145-64.

3 SACRAMENTOS

- 684 **Arnold, F. X.** Sexualidad y personalidad. — OCat., 4-I (1961), 485-496.
 685 **Franco, R.** Un nuevo contricionismo. — EstEc., 36 (1961), 323-334.
 686 **Vellenga, J. J.** ¿Es injusta la pena de muerte? — PenCr., 8 (1960), 123-129.

4 MORAL PROFESIONAL

- 687 **Chiappa, V.** Principi di Etica del Magistrato. — Ve., 18 (1961), 131-148.
 688 **de Lohdolga, J. Mz.** Un "Monitum" del Santo Oficio y el Psicoanálisis. — Lu., 10 (1961), 385-413.
 689 **Merchonte, F. R.** Problemas Morales en Tocoginecología. — Ia., 147 (1961), 2-8.
 690 **Salvo, H.** Bibliografía. — Ia., 147 (1961), 14-19.
 691 **Solvo, H.** La moralidad del uso terapéutico de la progesterona. — CyF., 16 (1960), 371-382.
 692 **Solva, H.** Fecundación humana en el laboratorio. — EstBA., 50 (1961), 581-589.
 693 **Setien, J. M.** Profesión y vocación. — S., 19 (1961), 165-174.

5 HISTORIA

- 694 **Peinadar, A.** La ley penal en Domingo de Soto. — Salm., 8 (1961), 627-656.

VI DERECHO CANONICO

1 FUENTES Y PRINCIPIOS

- 695 **Arza, A.** Tendencias de la legislación postcodicial. — EstD., 8 (1961), 151-179.

- 696 **Bonet Muixi, M.** Perspectiva de la adaptación de la disciplina del Código de Derecho Canónico. — EstD., 8 (1961), 9-17.
- 697 **Cabrerós de Anta, M.** La adaptación del libro primero del Código de Derecho Canónico. — EstD., 8 (1961), 363-384.
- 698 **Cangar, Y. M. J.** Perspectivas Cristianas sobre la vida personal y la vida colectiva. — Crit., 33 (1961), 126-128.
- 699 **de Echeverría, L.** Aspectos sociológicos de la adaptación del Código. — EstD., 8 (1961), 258-273.
- 700 **Figueras, C. M.** La codificación del Derecho litúrgico. — EstD., 8 (1961), 399-421.
- 701 **Giménez Urresti, T. I.** La problemática de la adaptación del Derecho Canónico en perspectiva ecumenista. — EstD., 8 (1961), 274-362.
- 702 **Goyeneche, S.** Balance de la codificación. — EstD., 8 (1961), 97-118.
- 703 **Lombardía, P.** La sistemática del Codex y su posible adaptación. — EstD., 8 (1961), 213-237.
- 704 **Méroz, L.** El doble equívoco del Rearme Moral. — Crit., 34 (1961), 486-488.
- 705 **Pérez Mier, L.** La adaptación del Derecho económico. — EstD., 8 (1961), 238-257.
- 706 **Wahner, G.** El lenguaje del Código. — EstD., 8 (1961), 180-212.
- 707 **Winniger, P.** L'adaptation du Code aux exigences pastorales. — EstD., 8 (1961), 385-398.

2 PERSONAS FÍSICAS Y MORALES

- 708 **Alonso, S.** La dedicación de las Iglesias al culto divino. — Salm., 8 (1961), 703-722.
- 709 **Azpirtarte, J.** Aclaraciones al nuevo Código de rúbricas. — S., 19 (1961), 154-164.
- 710 **Ceballos, F.** Posibilidades del juego educativo en el Seminario Menor. — Sem., 7 (1961), 59-70.
- 711 **Díaz-Nava, A. F.** Celibato o matrimonio en el sacerdocio. — HyD., 37 (1961), 645-649.
- 712 **García Barriusa.** El derecho patrimonial de los religiosos en España. — VyV., 19 (1961), 593-664.
- 713 **Herranz, J.** El Opus Dei. — Crit., 34 (1961), 68-73.
- 714 **Ilundáin, E.** Algo más sobre Seminarios Menores. — Sem., 7 (1961), 17-34.
- 715 **Jubany, N.** La renovación del diaconado y el celibato eclesiástico. — OCat., 4-1 (1961), 114-159.
- 716 **Marcellan, J. A.** Evolución de la incardinación. — S., 19 (1961), 364-370.
- 717 **Medina, J.** El primer Sínodo Romano. — TyV., 2 (1961), 14-22.
- 718 **Prentke, D.** A Guerra perante a reta Razão. — Vo., 55 (1961), 88-94.

3 COSAS

- 719 **Alansa, C.** Régimen del matrimonio de disparidad de cultos. — Stud., 1-2 (1961-62), 99-136.
- 720 **Alansa Laba, A.** Sugerencias acerca de la futura disciplina Sacramentaria de la Iglesia. — Salm., 8 (1961), 563-579.
- 721 **Bender, L.** Assistentia in doma pia subducta. — MEC., 86 (1961), 665-678.
- 722 **De Urquiri, T.** La Sagrada Comunión en función vespertina en iglesias con Misa por la tarde. — S., 19 (1961), 59-64.
- 723 **de Urquiri, T.** La distribución de la sagrada Comunión a los enfermos en horas posmeridianas. — S., 19 (1961), 452-464.
- 724 **Erburu, M. A.** El "Opus servile" y la legislación civil española. — REDC., 16 (1961), 173-186.

- 725 **Mailla, A.** La Inspección del Estado en las Escuelas de la Iglesia. — Ed., 3 (1961), 267-276.
 726 **Martins, A.** Química, vinho e liturgia. — Bro., 73 (1961), 288-303.
 727 **Portero Sánchez, L.** Sobre el matrimonio de apóstatas. — REDC., 16 (1961), 153-172.
 728 **Rodríguez Bos, F.** El estudio de la música en los seminarios. — Sem., 7 (1961), 49-80.
 729 **Ramita, F.** De Institutis musicae sacrae erigendis ad eiusdem musicae restauratiorem iuxta S. Pium X. — MEc., 86 (1961), 651-664.
 730 **Szentirmani, A.** De constituenda vel non "impedimento deceptionis" in iure matrimoniali canonico. — REDC., 16 (1961), 5-68; 91-104.

4 PROCESOS

- 731 **Iturrote, M.** Psiconeurasis y pecado. — TyV., 2 (1961), 23-26.
 732 **Larrain, H.** Determinaciones sobre la libertad. — TyV., 2 (1961), 27-30.
 733 **Moldonada, H. S.** La tutela penal de la vida y de la integridad personal. — la., 149 (1961), 10-14.
 734 **Mokintoch, S.** Aborto, Corrupción y Eutanasia en el Código Penal. — la., 149 (1961), 5-9.
 735 **Merchonte, F. R.** Problemas Marales en Tacaginecolagía. — la., 148 (1961), 2-5.
 736 **Merchonte, F. R.** Problemas marales en Tocoginecolagía. La Hipnosis. — la., 149 (1961), 15-20.

6 HISTORIA

- 737 **de Urrutio, J. L.** Régimen de las Ordenes Religiosas a mediados del siglo XVI y apartación de San Ignacio. — MiCo., 36 (1961), 91-142.
 738 **Galob, C.** De Philippo firmano episcopo eiusque statutis legativis. A. 1279. — REDC., 16 (1961), 187-200.
 739 **Guerrero, E.** Concepta positivo y moderna de la tolerancia religiosa. — RyF., 164 (1961), 23-38.
 740 **Larburu, J. A.** Los derechos educacionales de la Iglesia ante el Concilio Vaticano. — RyF., 163 (1961), 229-246.
 741 **Losodo Cosmes, R.** Refarmas legislativas en la historia de la Iglesia. — EstD., 8 (1961), 18-85.
 742 **Martínez Díez, G.** El Epítame hispánico. Una colección Canónica Española del Siglo VII. (Estudio y texto criticada). — MiCa., 36 (1961), 5-90.
 743 **Sorovio, J. M.** El Derecho ante la aceleración de la Historia. — Crit., 34 (1961), 257-260.
 744 **Zolbo, M.** Resumen canónica-moral. 1957-1960. — RyF., 163 (1961), 155-170.

7 DERECHO INTERNACIONAL

- 745 **Aldeo, Q.** Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Ideario Político-Eclesiástico). — MiCo., 36 (1961), 143-539.
 746 **Breydy, M.** Diálogo canónico entre orientales y occidentales. — EstD., 8 (1961), 140-150.
 747 **Comblin, J.** El sentido cristiana de la Nación. — AFT., 13 (1961) 52-87.
 748 **Espín Cónovas, D.** Lecciones de las cadificaciones civiles. — EstD., 8 (1961), 86-96.
 749 **Oviedo Cavodo, C.** La circunscripción de Diácesis en el Derecho Concordatario. — AFT., 13 (1961), 108-128.
 750 **Oviedo Covoda, C.** Iglesia y Estado ante el Concilio Vaticano II. — Est., 17 (1961), 39-58.
 751 **Fujoi Yñiegos, C.** Lecciones de la cadificación canónica oriental. — EstD., 8 (1961), 119-139.

- 752 **Quelhas Bigotte, J.** O crime de bigamia na legislação portuguesa. — REDC., 16 (1961), 147-152.
 753 **Zapica, M.** Fundamentación teológica del derecho de migración. — CiTom., 88 (1961), 391-416.

8 DERECHO COMPARADO

- 754 **Alansa, S.** Boletín de Derecho Canónico. — CiTom., 88 (1961), 287-300.

VII SAGRADA ESCRITURA

1 INTRODUCCION GENERAL

- 755 **Gonzala Maesa, D.** Qué es la Sagrada Escritura y cómo debe interpretarse. — CuBi., 18 (1961), 323-335.
 756 **Huttan, J. L.** De la historia de los Sagradas Escrituras en España. — CuTe., 10 (1961), 209-226.
 757 **Salguera, J.** Modo de Interpretar lo S. Escritura. — CuBi., 18 (1961), 131-150.
 758 **Schnackenburg, R.** El camino de la exégesis católico. — OCot., 4-1 (1961), 389-405.
 759 **Trenchard, E.** Hermenéutica. — PenCr., 8 (1960), 58-65.
 760 **Trenchard, E.** Los Géneros Literarios. — PenCr., 8 (1960), 166-173.
 761 **Trenchard, E.** Relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. — PenCr., 8 (1960), 348-357.
 762 **Varias.** Diversos temas de introducción. — TyV., 2 (1961), 135-182.
 763 **Varias.** El Nuevo Testamento. — TyV., 2 (1961), 205-249.

2 TEXTOS ORIGINALES Y TRADUCCIONES

- 764 **Kahle, P. E.** Hebreo premasorético. — Sef., 21 (1961), 240-250.
 765 **Mejía, J.** Una nueva traducción del Evangelio. — Crit., 34 (1961), 852-854.
 766 **Sasa, A. F.** La Versión Reina-Valera de la Biblia. — PenCr., 8 (1961), 327-331.

3 APOCRIFOS Y JUDAISMO

- 767 **Arnaldich, L.** Los textos de Murabbaat. — VyV., 19 (1961), 739-750.
 768 **Garafala, S.** Un evangelio que no es evangelio. — OCot., 4-1 (1961), 424-438.
 769 **Kasser, R.** El evangelio según Santo Tomás. — PenCr., 8 (1960), 46-48.
 770 **Martínez Cajal, J.** El mensaje de Kumran y la santidad cristiano. Contraste de dos espiritualidades. — RyF., 163 (1961), 583-586.

4 EXEGESIS Y PROBLEMAS DEL A. T.

- 771 **Alansa Schäkel, L.** Traducción de textos poéticos. III. Is. 15-16. — CuBi., 18 (1961), 336-346.
 772 **Antolín, T.** La doble paternidad de Abrohom respecto de los judíos y de los étnico-cristianos en el Nuevo Testamento. — VyV., 19 (1961), 515-532.
 773 **de Oñate, J. A.** Notas exegéticas (Gn. 2, 8-17). El paraíso terrenal. — CuBi., 18 (1961), 15-25.
 774 **de Oñate, J. A.** Notas exegéticas (Gn. 2, 8-17). El paraíso. — CuBi., 18 (1961), 67-74.
 775 **García de la Fuente, O.** El mensaje de los profetas según algunos libros recientes. — CdD., 174 (1961), 397-420.
 776 **Mezzacasa, F.** Esdras y Nehemías y el Año Sabático. — RBib., 23 (1961), 1-8; 82-96.
 777 **Müller, H.** ¿Dónde estuvo el Paraíso? — RBib., 23 (1961), 169-173.

- 778 **Prado, J.** La madre de Emmanuel: Is. 7, 14. — Sef., 21 (1961), 85-114.
 779 **Rivera, L. F.** Anotaciones al Salmo 29. — RBib., 23 (1961), 9-14.
 780 **Sutcliffe, E. F.** Problemas exegéticos del Antiguo Testamento. — OCat., 4-1 (1961), 406-423.

5 EXEGESIS Y PROBLEMAS DEL N. T.

- 781 **Antolín, T.** La autenticidad de Jn. 5, 3-4 y la exégesis del vs. 7. — VyV., 19 (1961), 327-342.
 782 **Balogué, M.** Hacia la religión del espíritu. — CuBi., 18 (1961), 151-166.
 783 **Dell'Oco, R.** Ensayo sobre el Evangelio de la Infancia. — RBib., 23 (1961), 15-26.
 784 **Dell'Oco, E. C.** El Evangelio y el Salterio. — RBib., 23 (1961), 97-104.
 785 **Riedl, J.** Reflexiones sobre la historia de las formas y de la redacción de la promesa del Primado de Cristo. — RBib., 23 (1961), 61-73.

6 VIDA DE CRISTO

- 786 **Ibóñez Arona, A.** La entrevista de Jesús con Nicodemo. — Lu., 10 (1961), 428-437.
 787 **Vergoro Tixera, J.** Significado literal de las treinta y seis parábolas recogidas en los evangelios. — Did., 15 (1961), 144-155.

7 SAN PABLO

- 788 **Colungo, A.** Israel juzgado en el Evangelio. — Salm., 8 (1961), 657-664.
 789 **de Sontos, D.** Energía de carácter y ternura de corazón de San Pablo. — CuBi., 18 (1961), 26-36.
 790 **Gancho, C.** Trazos pastorales en San Pablo. — Salm., 8 (1961), 665-702.
 791 **González, B.** San Pablo ante las autoridades romanas. — CuBi., 18 (1961), 167-178.
 792 **Krotik, A.** Plenitud soteriológica de Cristo. — RBib., 23 (1961), 177-186.

8 TEOLOGIA BIBLICA

- 793 **Artola, A. M.** Naturaleza de la Teología Bíblica. — VyV., 19 (1961), 5-69.
 794 **Artola, A. M.** ¿Qué es la teología bíblica? — VyV., 19 (1961), 291-326.
 795 **Balogué, M.** El bautismo como resurrección del pecado. — CuBi., 18 (1961), 103-110.
 796 **Bourgeois, C.** A Mensagem do Reino de Cristo. — Ve., 18 (1961), 201-214.
 797 **Coubet, J.** Superioridad de la virginidad sobre el matrimonio a la luz de los Evangelios. Renovación de la doctrina del Tridentino. — CuBi., 18 (1961), 347-357.
 798 **de Goitío, J.** La noción neotestamentaria de la "sarx" en sus consecuencias cristológicas. — EstFr., 62 (1961), 321-330.
 799 **Elourdy, E.** La Teología de la Alianza y la Escritura. — EstEc., 36 (1961), 335-376.
 800 **Gancho, C.** Notas de Cristología sináptica. — VyV., 19 (1961), 71-99.
 801 **García Cordero, M.** El profetismo israelita. — CuBi., 18 (1961), 195-235.
 802 **Ibóñez Arona, A.** La Iglesia, Esposa de Cristo, en el Nuevo Testamento. — Lu., 10 (1961), 97-132.
 803 **Míguez Bonino, J.** ¿Fundamento bíblico de la responsabilidad de la Iglesia en la sociedad? — CuTe., 10 (1961), 231-242.
 804 **Morelli, R. P.** El Dios de los pobres en la Biblia. — RBib., 23 (1961), 27-37.
 805 **Rivera, L. F.** Las intervenciones de Dios en el Antiguo Testamento. — RBib., 23 (1961), 74-81.
 806 **Salguero, J.** Justicia y retribución divinas en el Antiguo Testamento. — CiTom., 88 (1961), 507-526.

9 CIENCIAS AUXILIARES

- 807 **Bortino, S.** El calendario solar Judío. — CuBi., 18 (1961), 97-102.
 808 **Gonzolo Moeso, D.** Hebreo, Israelita, Judío. — CuBi., 18 (1961), 3-14.
 809 **Mehlmomn, D. J.** História da Palestina nos tempos do Novo Testamento. — RH., 22 (1961), 29-32; 303-344; 23 (1961), 9-58.
 810 **Revueña Soñudo, M.** La Polémica del Pretorio de Pilato. — Lu., 10 (1961), 289-321.
 811 **Santos de Correa.** El mundo de la Biblia. — PenCr., 8 (1961), 316-326.

10 BIBLIA Y VIDA

- 812 **Jewett, P. K.** Emil Brunner y la Biblia. — PenCr., 8 (1961), 302-308.
 813 **Locks, J.** O livro na Vida dos Paroquianos e do Pároco. — REcB., 21 (1961), 928-936.

VIII TEOLOGIA ASCETICO-MISTICA

1 VIDA ESPIRITUAL

- 814 **Cilleruelo, L.** La formación del alma. — RAE., 6 (1961), 129-148.
 815 **Federico de Son Juan de la Cruz.** Ideal de perfección cristiana. Teología de la santidad. — REsp., 20 (1961), 5-22.
 816 **Golot, J.** El sentido de la acción de gracias después de la comunión. — TEsp., 5 (1961), 263-280.
 817 **Huergo, A.** ¿Querella entre "Vida espiritual" y "Vida intelectual"? — TEsp., 5 (1961), 287-321.
 818 **Jiménez Duque, B.** Problemática actual de la Teología Espiritual. — TEsp., 5 (1961), 195-204.
 819 **López-Dóriga, E.** La castidad prematrimonial. — Man., 33 (1961), 53-60.
 820 **Philipon, M. M.** El don de entendimiento. — TEsp., 5 (1961), 205-228.
 821 **Thils, G.** ¿Una ascesis nueva? — OCat., 4-1 (1961), 293-306.
 822 **Voco, P. C.** El perdón y el rencor. — RAE., 8 (1961), 427-440.
 823 **Zurbono, F.** Mujer feliz y sin marido. — Man., 33 (1961), 15-28.

2 VIDA SACERDOTAL

- 824 **Esquerdo, J.** Criterios de selección y vocación clerical en el Beato Maestro Juan Avila. — Sem., 7 (1961), 25-46.
 825 **Fouchet, A.** Deficiencias y exigencias en la formación sacerdotal. — Sem., 7 (1961), 7-24.
 826 **Rosco, E.** La oración del sacerdote y la Sda. Escritura. — Man., 33 (1961), 307-322.
 827 **Termote, H.** Formación espiritual del seminarista. — Sem., 7 (1961), 7-16.

3 VIDA RELIGIOSA

- 828 **Arogó, J. M.** En torno a la obediencia religiosa. — Man., 33 (1961), 323-340.
 829 **Díez-Alegrijo, J. M.** Aspecto social del voto de pobreza. — RyC., 7 (1961), 187-194.
 830 **Efrén de lo Modre de Dios.** El cultivo de la pobreza religiosa como perfección y como ejemplaridad. — REsp., 20 (1961), 181-192.
 831 **Emeterio del Sogrodo Corozón.** Hacia una Teología de la vida religiosa. — REsp., 20 (1961), 352-362.
 832 **Monrique, A.** Concepto monástico de obediencia en San Agustín. — RAE., 5 (1961), 18-40.
 833 **Rodríguez, V.** Libertad y obediencia, limitaciones mutuas. — TEsp., 5 (1961), 281-286.
 834 **Roldón, A.** Crisis de obediencia en el joven religioso. — REsp., 20 (1961), 55-78.

835 **Raldán, A.** Crisis de naturalismo en el joven religioso. — REsp., 20 (1961), 227-245.

836 **Román de la Inmaculada.** Presencia de las religiosas en el mundo actual. — REsp., 20 (1961), 396-422.

4 CUESTIONES MISTICAS

837 **Rath, G.** Sobre esquizofrenia y pseudomística. (Un contribución al diagnóstico diferencial de la psicopatología religiosa). — REsp., 20 (1961), 41-54.

5 HAGIOGRAFIA

838 **Parda, E. J.** Una "merced" importantísima y trascendental en la vida de Santa Teresa de Jesús. — Man., 33 (1961), 195-206.

839 **Penido, D. B.** Considerações sobre o Problema atual do Monaquismo. — REcB., 21 (1961), 293-302.

840 **Rabres Lluch, R.** Biblia y ascética en San Juan de Ribera, escriturista postridentino. — TEsp., 5 (1961), 35-62.

6 HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

841 **Basilia de San Pablo.** La Espiritualidad Pasionista. — Man., 33 (1961), 99-118.

842 **Bertalia, O.** Fray Luis de León, escritor y poeta místico. — RAE., 6 (1961), 149-178.

843 **Bertalia, O.** Fr. Luis de León, Místico. — RAE., 8 (1961), 381-410.

844 **Blas de Jesús.** "Muy determinada determinación". Un elemento vital en el esquema de la espiritualidad teresiana. — REsp., 20 (1961), 23-40.

845 **Brava, B.** Ulteriores aspectos del magisterio espiritual de Cordeses. — Man., 33 (1961), 239-252.

846 **Caballero Pascual, D.** Discernimiento de los espíritus en los escritos de San Bernardo de Claraval. — Burg., 2 (1961), 67-155.

847 **Consuela de Jesús Sánchez.** Fuentes literarias de la espiritualidad de Santa Teresita. — MonC., 69 (1961), 209-237; 441-463.

848 **Crespa, A.** El fundamento psicológico de la comunidad agustiniana. — REA., 7 (1961), 270-286.

849 **de Izu, F.** El beato Diego José de Cádiz, capuchino. Formación del "santo" bajo una dirección perfecta. — EstFr., 62 (1961), 331-370.

850 **Eulogia de la Virgen del Carmen.** La antropología sanjuanista. — MonC., 69 (1961), 47-90.

851 **González-Haba, M.** Introducción al estudio de Cristo en el místico Eckhart. — REsp., 20 (1961), 363-377; 447-477.

852 **Grault, P.** Las fuentes germánicas de la mística española. — Arb., 48 (1961), 23-39.

853 **Gutiérrez, G.** La vida espiritual en los escritos de Santo Tomás de Villanueva. — RAE., 8 (1961), 411-426.

854 **Iparraguirre, I.** Sentido apostólico de la Espiritualidad de los Jesuitas en el Siglo XVI. — Man., 33 (1961), 153-166.

855 **Isidora de San José.** Otra figura desconocida de la Escuela Mística Carmelitana: el P. José de Jesús María ("el Místico") (1716-1798). — REsp., 20 (1961), 468-493.

856 **Ismael de Jesús María.** Magisterio supremo de San Juan de la Cruz. — MonC., 69 (1961), 167-183.

857 **José A. de la Virgen del Carmen.** Psicología y espirituales del siglo XII. — REsp., 20 (1961), 423-430.

858 **López, A.** La vida cristocéntrica en Fr. Luis de León. — RyC., 7 (1961), 564-582.

559 **Luciana de Jesús Crucificada.** Algunas publicaciones europeas recientes sobre la vida y espiritualidad de Santa Teresita del Niño Jesús. — REsp., 20 (1961), 478-493.

- 860 **Nazario de Santa Teresa.** Carmelitas Descalzos heterodoxos. — REsp., 20 (1961), 163-180.
- 861 **Redento de la Eucaristía.** Presencia del Beato Juan de Avila y sus discípulos en la Reforma Teresiana. — MonC., 69 (1961), 3-46.
- 862 **Simeán de la Sagrada Familia.** Fuentes doctrinales y literarias de S. Juan de la Cruz ("Estudios Sanjuanistas", 18). — MonC., 69 (1961), 103-109.
- 863 **Simeón de la Sgda. Familia.** Gloria y ocaso de un apócrifo sanjuanista. El "Tratado Breve del conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo". — MonC., 69 (1961), 185-208; 419-440.
- 864 **Simeón de la Sagrada Familia.** El primer escrito de Santa Teresa sobre la Reforma Carmelitana. — MonC., 69 (1961), 383-389.
- 865 **Turrado, A.** El ideal monástico agustiniano en Sto. Tomás de Villanueva. — REA., 7 (1961), 253-269.

7 ESPIRITUALIDAD DE LA COMPAÑIA

- 866 **Agero, I.** A aplicação de sentidos nos Exercícios de S. Inácio. — Ve., 18 (1961), 397-416.
- 867 **Calveras, J.** Un ensayo primitivo de declaración de los Ejercicios, obra de Polanco. — Man., 33 (1961), 215-238.
- 868 **Calveras, J.** La elaboración de los Ejercicios de Polanco. — Man., 33 (1961), 341-362.
- 869 **Fiarita, M. A.** Cristocentrismo del "Principio y Fundamento" de San Ignacio. — CyF., 17 (1961), 3-42.

8 ESCRITOS

- 870 **H. de Santa Teresa.** Síntesis del "Genio de la Historia". — MonC., 69 (1961), 465-510.
- 871 **Martins, M.** A "Escada Celestial" em medievo portugues. — Bro., 72 (1961), 402-415.
- 872 **T. de la Cruz.** Autor y antecedentes de los "Avisos de la Madre Teresa de Jesús". — MonC., 69 (1961), 391-418.

9 ACTUALIDADES

- 873 **Olazarán, J.** Bibliografía hispánica de Espiritualidad. — Man., 33 (1961), 363-394.

IX HISTORIA

2 PADRES

- 874 **Campela, M. M.** Del sustantivo a Dios: un tema de la interioridad Agustiniiana. — RAE., 5 (1961), 41-53.
- 875 **Cavalletti, S.** Gregorio da Nissa e la Haggadah. — Sef., 21 (1961), 257-266.
- 876 **Cilleruela, L.** La formación del alma. — RAE., 5 (1961), 5-17.
- 877 **Clodius, F.** El libre albedrío según el "Opus Imperfectum" de S. Agustín. — AFT., 13 (1961), 5-51.
- 878 **Martins, M.** O "Livro do Caminho" do Pseudo-Clemente. — Bro., 73 (1961), 273-287.
- 879 **Vaca, C.** El cuidado del cuerpo. — RAE., 5 (1961), 54-65.

3 MAGISTERIO

- 880 **Raja, F.** Presencia agustiniana en los concilios ecuménicos. — RyC., 7 (1961), 298-306.

5 MEDIEVALES: TEOLOGOS

- 881 **Briancesca, E.** La "Glossa" de Alejandro de Hales en la Historia de la Teología de la Fe. — ETF., 3 (1961), 169-187.
- 882 **Oliver, A.** El poder temporal del papa, según Ramón Llull, y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo. — EstL., 5 (1961), 99-132.
- 883 **Trevijano, M.** De doctrina lucis apud St. Bonaventuram. — ScripV., 8 (1961), 143-169.

7 RENACIMIENTO Y EDAD MODERNA: TEOLOGOS

- 884 **Arbeloa, A.** Francisco Javier en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles. — RET., 21 (1961), 167-194.
- 885 **Cano, M.** De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1. Introducción y edición de C. Pozo S. I. — ATG., 22 (1959), 147-205.
- 886 **Colombás, G. M.** Aguirre, Mabillón y la Teología. — RET., 21 (1961), 153-166.
- 887 **de Aldama, J. A.** La mariología bizantina frente a los conatos de infiltración protestante en los siglos XVI-XVIII. — EstM., 22 (1961), 87-108.
- 888 **De Antón Cuadrada, E.** Necesidad de vigencia de la primera intención luliana. — EstL., 5 (1961), 243-262.
- 889 **Díaz-Nava, A.** El dominio según la doctrina del Cardenal Lugo (1583-1660). — EstEc., 36 (1961), 35-55.
- 890 **Eguiluz, A.** La predestinación absoluta al reino escatológico de Cristo, según Fray Gonzalo Tenorio, O.F.M. (siglo XVII). — VyV., 19 (1961), 491-514.
- 891 **Elarduy, E.** Dos problemas morales en Cano y Suárez. En el IV centenario de la muerte de Melchor Cano († 30-9-1950). — EstEc., 36 (1961), 21-33.
- 892 **García, F.** Antecedentes del Concilio de Trento. — RyC., 7 (1961), 486-496.
- 893 **Gonzalo Díaz.** La escuela agustiniana pretridentina y el problema de la concupiscencia. — CdD., 174 (1961), 309-356.
- 894 **Jubany, N.** El Concilio de Trento y la renovación de las órdenes inferiores del prebiterado. — EstEc., 36 (1961), 127-143.
- 895 **Manzanolo, M. F.** Introducción al estudio del concurso divino en Fray Juan Vicente de Astorga. — Stud., 1-2 (1961-62), 45-74.
- 896 **Oltra, M.** La causa formal de la justificación en Andrés de la Vega O.F.M. — EstEc., 36 (1961), 5-19.
- 897 **Rodríguez Carrajo, M.** Los débitos de la redención de María, según Silvestre de Saavedra. — Est., 17 (1961), 59-82.
- 898 **Stegmüller, F.** La edición de las obras latinas de Ramón Llull (Principios - Problemas - Experiencias). — EstL., 5 (1961), 217-242.
- 899 **Trias Mercant, A.** El pensamiento cosmológico del lulista P. A. Raymundo Pasqual. — EstL., 5 (1961), 263-294.
- 900 **Useras, M.** Criteriología de la revelación en Suárez. — RET., 21 (1961), 369-388.

10 SIGLO XIX Y XX: PROTESTANTISMO

- 901 **Alonso, J. M.** En torno al protestantismo español: problemas críticos. — CdD., 174 (1961), 668-690.
- 902 **Casasnovas, R.** La Mariología en la Iglesia valdense contemporánea. — EstM., 22 (1961), 157-180.
- 903 **Cascante, J.** Dificultades del protestantismo moderno contra el culto mariano. — EstM., 22 (1961), 181-208.
- 904 **Damboriena, P.** Algunos aspectos de la penetración protestante en Iberoamérica. — Arb., 49 (1961), 60-80.
- 905 **Escobar, S.** Mirándonos en espejo católico. — PenCr., 8 (1961), 216-222.
- 906 **Gaitía, J.** El Protestantismo alemán. — Reun., 6 (1961), 201-211.

- 907 **Luis, A.** Significación de María en la Iglesia anglicana. — EstM., 22 (1961), 125-156.
 908 **Riudor, I.** La mariología en el protestantismo actual. — EstM., 22 (1951), 109-124.
 909 **Soso, A. F.** La Posición Teológica de los Evangélicos Latinoamericanos. — PenCr., 8 (1961), 232-241.
 910 **Stom, J.** El peregrinaje teológico de Karl Barth. — PenCr., 8 (1960), 6-9.
 911 **Vorios.** La situación religiosa latinoamericana. — CuTe., 10 (1961), 75-155.

12 VIDA MONASTICA

- 912 **Fobbri, E. E.** El símbolo de la leche en las odas de Salomón. — CyF., 17 (1961), 273-287.

13 TEOLOGIA DE LA HISTORIA

- 913 **Lehmann, P.** Qué está haciendo Dios en el mundo. — CuTe., 10 (1961), 243-268.

X PASTORAL

1 GENERALIDADES

- 914 **Anónimo.** El Espíritu Santo en la teología y en la pastoral. — ViPast., 8 (1961), 1-4.
 915 **de Sousa, L.** Administração e Apostolado. — REcB., 21 (1961), 969-981.
 916 **Floriston, C.** La enseñanza de la Teología pastoral en España. — Sem., 7 (1961), 118-130.
 917 **Gollinger, J.** Renovación litúrgica de la Misa y catequesis. — ViPast., 11 (1961), 6-9.
 918 **Morán, J.** Un capítulo de Teología Pastoral. — RyC., 7 (1961), 583-598.
 919 **Prieta, R.** Espiritualidad de la Parroquia. — RAE., 5 (1961), 93-102.
 920 **Setién, J. M.** Crecimiento en la fe: Elementos teológicos de una pedagogía cristiana y católica. — Lu., 10 (1961), 133-156.
 921 **Vorios.** Líneas para una acción pastoral. — PP., 63 (1961), 3-56.

2 SOCIOLOGIA RELIGIOSA

- 922 **Donini, A.** Panorama estadístico de la Iglesia Argentina. — EstBA., 50 (1961), 759-768.
 923 **Gabel, E.** Desecristianización y cristianización de Francia. — Crit., 33 (1961), 133-137.
 924 **Houtort, F.** Estudio del cambio social y religioso de América latina. — Crit., 34 (1961), 774-775.

3 PSICOLOGIA PASTORAL

- 925 **Tortora, A.** Psicología religiosa de la Primera Comunión. — Did., 15 (1961), 215-217.

4 PASTORAL DE LA DOCTRINA

- 926 **Anónimo.** Orientaciones catequéticas. — ViPast., 9 (1961), 10-19.
 927 **Galdbrunner, J.** La moderna metodología de la enseñanza religiosa. — OCat., 4-1 (1961), 38-54.
 928 **Gonzolo, L.** Puntos de vista en la formación religiosa de la juventud. — Did., 15 (1961), 29-35.
 929 **Ibóñez Arana, A.** "El hombre es criado. . .". — S., 19 (1961), 437-444.
 930 **Larrain, M.** Característica de una Catequesis Misionera. — PP., 64 (1961), 3-17.

- 931 **Mejía, J.** La Biblia en la vida pastoral. — ViPast., 9 (1961), 1-3.
 932 **Ortiz de Zárote, J.** Orientación de la predicación homilética. — S., 19 (1961), 352-357.
 933 **Setién, J. M.** El fin de la predicación: Fe - Conversión - Comunión. — Lu., 10 (1961), 216-227.
 934 **Vallo, H. J.** Depurar la Religión y la Catequesis. — Did., 15 (1961), 193-201.
 935 **Vallo, H. J.** Lo divino y lo humano en la educación cristiana. — Did., 15 (1961), 257-262.
 936 **Vallo, H. J.** Metodología para una Catequesis de la predestinación. — Did., 15 (1961), 385-393.
 937 **van Steenberghen, F.** ¿Cómo presentar a nuestros contemporáneos la prueba de la existencia de Dios? — OCat., 4-1 (1961), 21-37.

5 MISIONES

- 938 **de Lohidalga, J. Mz.** La predicación: su planteamiento teológico. — S., 19 (1961), 403-412.
 939 **Vallo, H. J.** Siete normas para una catequesis sobre el misterio del mal. — Did., 15 (1961), 577-590.

8 PASTORAL LITURGICA

- 940 **De Vos, F.** Iniciación del niño a la Misa. — ViPast., 10 (1961), 13-20.
 941 **Devoto, A.** Sugerencias pastorales para la confirmación. — ViPast., 8 (1961), 5-11.
 942 **Episcopado Francés.** Directorio para la pastoral de los Sacramentos. — PP., 61 (1961), 3-26.
 943 **Haikola, L.** La doctrina de la Justificación según Melanchthon y Lutero. — EK., 8 (1961), 22-39.
 944 **Witthous, C.** La traducción de las obras fundamentales de la Reforma. — EK., 8 (1961), 12-21.

9 DIRECCION ESPIRITUAL

- 945 **Almendral, C. L.** Psicología da graça no processo de eleição dos Exercícios. — Ve., 13 (1961), 51-74.
 946 **del Val, J. A.** La neurosis compulsiva y la dirección espiritual. — REsp., 20 (1961), 494-505.
 947 **Gil Colvo, J.** Escrúpulo vulgar. — Man., 33 (1961), 143-152.
 948 **Goffi, T.** El alma escrupulosa. Nociones, causas, pastoral. — REsp., 20 (1961), 79-102; 246-265.
 949 **Juan Luis de Son José.** Obsesión y escrúpulo. — REsp., 20 (1961), 537-541.
 950 **Vaco, C.** Datos para la dirección espiritual de la mujer. — Sem., 7 (1961), 61-78.

10 PROBLEMAS VOCACIONALES

- 951 **Alvarez de Toledo, J.** Vida Sacerdotal. — PP., 66 (1961), 34-42.
 952 **Anónimo.** El sacerdote en la evangelización del mundo obrero. — PP., 65 (1961), 3-25.
 953 **Arizmendi, V.** El sacerdote y las religiosas. — S., 19 (1961), 301-307.
 954 **Arnaud, J.** Adolescencia y Vocación. — Sem., 7 (1961), 109-124.
 955 **Delcroix, S.** La espiritualidad del clero diocesano. — S., 19 (1961), 389-396.
 956 **Delarue, J.** Discernimiento de las vocaciones de adultos. — Sem., 7 (1961), 23-48.
 957 **Esquerdo, J.** Mensaje sacerdotal de Juon de Avila. — S., 19 (1961), 53-58; 196-201.

- 958 **Fermosa, P.** Técnicas psicológicas en la selección de candidatos al sacerdocio. — REsp., 20 (1961), 266-280.
- 959 **Fermoso, P.** Técnicas psicológicas en la selección de candidatos. — Sem., 7 (1961), 7-22.
- 960 **Goicoecheo, J.** El próximo Concilio frente a los problemas sacerdotales. — S., 19 (1961), 148-153.
- 961 **Goicoecheo, J.** Perspectivas de santificación del clero diocesano. — S., 19 (1961), 293-300.
- 962 **Guerrero, E.** La vocación religiosa como fruto y señal de educación cristiana. — RyF., 163 (1961), 53-64.
- 963 **Iturrioz, J.** La vocación: su formación. — Man., 33 (1961), 5-14.
- 964 **Iturrioz, J.** La vocación. Su pérdida. — Man., 33 (1961), 207-214.
- 965 **Lefebvre, J.** Un ensayo de formación directa para el apostolado en el Seminario. — CrM., 6 (1961), 407-418.
- 966 **López, E.** Notas para un estudio de los Seminarios de Niños hasta el Concilio de Trento. — ATG., 23 (1960), 139-154.
- 967 **Ordóñez Márquez, J.** Sacerdocio e inconciencia. — S., 19 (1961), 341-351.
- 968 **Ortiz de Urbino, A.** La dignidad sacerdotal. — S., 19 (1961), 4-9.
- 969 **Peláez, B.** Experiencias apostólicas del Seminario Mayor de Zamora. — Sem., 7 (1961), 139-162.
- 970 **Pietrantonio, R.** El problema de la teología y el evangelismo. — Ek., 8 (1961), 40-46.
- 971 **Roimboult, P.** Adolescencia y Vocación. — Sem., 7 (1961), 121-138.
- 972 **Romero, P.** El subsidio de las fichas en el discernimiento de las vocaciones. — VyV., 19 (1961), 723-738.
- 973 **Sonchis, A.** Estudios sobre la vocación. — TEsp., 5 (1961), 135-158.
- 974 **Sauvoge, J.** Fundamentos doctrinales de las vocaciones de adultos. — Sem., 7 (1961), 35-60.
- 975 **Sily, A.** La conciencia sacerdotal frente a la encíclica Mater et Magistra. — ViPast., 11 (1961), 1-5.
- 976 **Vázquez Fernández, A.** El verdadero concepto de vocación (desde una psicología personalista con anotaciones teológicas). — Est., 17 (1961), 301-318.

11 PASTORAL ESPECIAL

- 977 **Bella Portu, N.** Educación estética del niño. — S., 19 (1961), 259-266.
- 978 **Iporroguirre, I.** Retiros a niños de primera comunión. — S., 19 (1961), 104-110.
- 979 **Vorios.** Formación de adolescentes y esculismo. — S., 19 (1961), 76-84.

12 PASTORAL MATRIMONIAL Y FAMILIAR

- 980 **Fobbri, E.** Problemática sexual y misterio matrimonial. — EstBA., 49 (1961), 91-97.
- 981 **Fobbri, E. E.** Amor e Hijos. — EstBA., 50 (1961), 273-284.
- 982 **Fobbri, E.** Emoción y sentido del amor conyugal. — EstBA., 50 (1961), 503-513.
- 983 **Fobbri, E.** Amor conyugal y consentimiento. — EstBA., 50 (1961), 590-596.
- 984 **Fobbri, E.** Instinto materno y espíritu maternal. — Crit., 34 (1961), 606-609.
- 985 **Henry, A. M.** La espiritualidad de los movimientos de hogares. — OCat., 4-1 (1961), 339-355.
- 986 **Moroñón, G.** Por qué mienten los niños. — S., 19 (1961), 111-119.

13 EJERCICIOS ESPIRITUALES

- 987 **Alonso Domínguez, A.** Ejercicios espirituales y apostolado seglar. Sentido pleno del Cristianismo. — S., 19 (1961), 202-213.
- 988 **Alonso Domínguez, A.** Ejercicios espirituales y apostolado seglar. Jesucrista, nexa de unión con Dios-Trinidad. — S., 19 (1961), 245-255.
- 989 **Iparraguirre, I.** El último día de ejercicios. — S., 19 (1961), 10-16.
- 990 **Morta, A.** El Cristo del Evangelio en las Ejercicios. — Mon., 33 (1961), 119-142.
- 991 **Pallás, P.** Hacia uno mayor genuinidad de los Ejercicios anuales en las Comunidades religiosas. — Man., 33 (1961), 253-266.

14 NO-CATOLICOS

- 992 **Arrighi, J.** Apostolado entre los no-practicantes en los lugares de verano. — CrM., 6 (1961), 338-351.
- 993 **Bourosso, L. P.** Tácticas comunistas contra la Iglesia (cuarta parte): ¿Cómo prepararnos contra cualquier eventualidad? — CrM., 6 (1961), 568-582.
- 994 **Braunmond, K.** El Evangelio, enseñado a alumnos no-cristianos. — CrM., 6 (1961), 515-522.
- 995 **Ramero, A. E.** La visita de Isabel II de Inglaterra y del Duque de Edimburgo al Papa constituye un nueva pose adelante en el camino de la amistad — Reun., 6 (1961), 98-102.

15 PASTORAL EN MEDIOS INTELECTUALES Y OBREROS

- 996 **Anónimo.** Campaña anticomunista y los católicos. — EstBA., 50 (1961), 567-572.
- 997 **Canteras, V. M.** Teología y formación universitaria. — EstBA., 50 (1961), 266-272.
- 998 **de Bourosso, L. P.** Tácticas comunistas contra la Iglesia. La experiencia china. — CrM., 6 (1961), 279-295.
- 999 **Hyde, D.** Experiencias y métodos de las no-católicas. — CrM., 6 (1961), 273-278.

17 ACTUALIDADES

- 1000 **Anónimo.** ¿Persecución religiosa en Cuba? — EstBA., 50 (1961), 247-253.
- 1001 **S. G. D.** Una experiencia comunitaria: Las equipos de vida sacerdotal. — PP., 62 (1961), 23-34.
- 1002 **Varias.** Experiencias y métodos de apostolado. — CrM., 6 (1961), 180-222.
- 1003 **Varias.** Problemas de apostolado. — CrM., 6 (1961), 223-256.

XI LITURGIA

1 DOCTRINA

- 1004 **Brasá, G. Mo.** Liturgia y vida espiritual. — OCat., 4-1 (1961), 307-338.
- 1005 **Guerre, A.** Oración y vida litúrgica de los adolescentes. — Sem., 7 (1961), 47-58.
- 1006 **López, L. A.** Himnografía Moriana. — RLA., 26 (1961), 39-48.
- 1007 **Martínez, A. G.** Fisonomía general de las nuevas rúbricas. — RLA., 26 (1961), 241-277.
- 1008 **Salla, S.** El misterio de la redención. — RLA., 26 (1961), 148-152.
- 1009 **Varias.** Liturgia. — TyV., 2 (1961), 63-103.

5 MISA

- 1010 **Martins, A.** Vinha, Liturgia e cânones. — Bro., 73 (1961), 543-558.

7 AÑO LITURGICO

- 1011 **Sadornil, M.** Adviento y expectación mesiánica. — RLA., 26 (1961), 2-31.
 1012 **Sadornil, M.** La pascua en el antiguo testamento. — RLA., 26 (1961), 153-167.

8 OFICIO DIVINO

- 1013 **Bernard, J.** O Oficio Divino. — Vo., 55 (1961), 95-102.

9 MOVIMIENTO LITURGICO

- 1014 **Anónimo.** La lengua vernácula en la liturgia. — OCat., 4-II (1961), 178-181.
 1015 **Martimort, A. G.** Consejos a los sacerdotes jóvenes sobre pastoral litúrgica. — RLA., 16 (1961), 168-174.

10 ARTE SAGRADO

- 1016 **Anónimo.** Los problemas de la música sacra. — OCat., 4-II (1961), 413-424.
 1017 **Cymbalista, M. C.** Arte Sagrado. — RLA., 26 (1961), 49-54.
 1018 **Cymbalista, M. C.** Arte sagrado. IV: el valor teológico del arte. — RLA., 26 (1961), 175-179.
 1019 **Moya, L.** La arquitectura religiosa contemporánea en España. — RyC., 7 (1961), 234-252.
 1020 **Tranchant, J.** Un intérprete del arte cristiano: Émile Mâle. — OCat., 4-I (1961), 211-226.

XII MISIONOLOGIA

1 DOCUMENTOS PAPALES

- 1021 **Oñatibia, I.** Liturgia y teología espiritual. — Lu., 10 (1961), 3-16.

2 TEOLOGIA MISIONAL

- 1022 **Foster Stockwell, B.** Algunas tendencias corrientes en la teología de las misiones. — CuTe., 10 (1961), 280-288.

3 ESTUDIOS MISIONOLOGICOS

- 1023 **Anónimo.** La Iglesia en el Congo. — OCat., 4-I (1961), 447-453.
 1024 **Anónimo.** China ante sí misma. — OCat., 4-I (1961), 453-462.
 1025 **Anónimo.** La Iglesia en Argelia. — OCat., 4-II (1961), 424-428.
 1026 **Da Silva, A.** Angola - Problema misionario. — Bro., 73 (1961), 497-505.
 1027 **Anónimo.** Los judíos en la Unión Soviética. — OCat., 4-II (1961), 526-539.

6 PASTORAL MISIONERA

- 1028 **Hitz, P.** Tema clave de predicación misional. — PP., 62 (1961), 3-22.

EDITORIALES

- AGUILAR, Córdoba 2100, Buenos Aires, Argentina.
AGUSTINUS, Cea Bermúdez, 59, Madrid, España.
ALBER, Hermann Herder Strasse 4, Freiburg (Breisgau), Alemania.
ALSATIA, 10 rue Bartholdi, Colmar (Haut-Rhin), Francia.
AUBIER, 13 quai de Conti, París (VI), Francia.
BEAUCHESNE, 117 de Rennes, París (VI), Francia.
BERCHMANSKOLLEG, 13 (b) Pullach bei München, Alemania.
BONUM, Maipú 859, Buenos Aires, Argentina.
CASTERMAN, Tournai, Bélgica.
CASULLERAS, Via Layetana 85, Barcelona, España.
CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, 620 Michigan Ave. N. E., Washington, USA.
CEDAM, Via Jappelli, 5, Padova, Italia.
CISNEROS, San Buenaventura 1, San Francisco el Grande, Madrid, España.
CHEVETOGNE, Prieuré Benedictin d'Amay, Chevetoigne, Bélgica.
CHICAGO PRESS UNIVERSITY, Chicago 37, Illinois, U.S.A.
DINOR, Manterola, 1, San Sebastián, España.
DU CEDRE, 13 rue Mazarine, París (VI), Francia.
DU CERF, 29 Bvd. de Latour-Maubourg, París (VII) Francia.
DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, Duquesne University, Pittsburgh 19, Pa., U.S.A.
DU SEUIL, 27 rue Jacob, París (VI), Francia.
DELACHAUX ET NIESTLE, Neuchâtel, 4 rue de l'Hôpital, Suiza.
DESCLEE DE BROUWER, 22 quai au Bois, Bruges, Bélgica.
DESCLEE ET CIE., Editori Pontifici, Piazza Grazioli 4, Roma, Italia.
DESCLEE ET CIE., Rue Barthélemy Frison 13, Tournai, Bélgica.
DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén 19, Madrid, España.
ECHTER VERLAG, Würzburg, Echterhaus, Schliessfach 1066, Alemania.
ELSEVIER, 110-112 Spuistraat, Amsterdam, Holanda.
EDICIONES PAULINAS, Avda. San Martín 4350, Florida, Argentina.
ESPASA CALPE, Tacuarí 328, Buenos Aires, Argentina.
FAX, Calle de Zurbano 80, Madrid, España.
FISCHER, 16 Frankfurt am Main, Falkensteiner Strasse 24, Alemania.
FRANCKE, Bern, Bubenberglplatz 6, Suiza.
GABALDA, Rue Bonaparte 90, París (VI), Francia.
GIUFFRÉ, Via Solferino 19, Milano (127), Italia.
GREDOS, Benito Gutiérrez 26, Madrid 8, España.
PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, Piazza della Pilota 4, Roma, Italia.
GUADARRAMA, Lope de Rueda, 13, Madrid.
HERDER, Avda. José Antonio 591, Barcelona, España.
HERDER, Carlos Pellegrini 1179, Buenos Aires, Argentina.
HERDER, Herman Herderstrasse 4, Freiburg (Breisgau), Alemania.
HERDER, Vía Macedonia 92, Roma (Appio), Italia.
HERDER, 15 and 17 South Broadway, Saint Louis 2, Missouri, USA.
HERDER, Wollzelle 33, Wien, Austria.
HEROLD, Strozsigasse 8, Wien, Austria.
HEROLD, Strozsigasse 8, Wien VIII, Austria.
HUEBER, Amalienstrasse 77/79, München, Alemania.
INSTITUTO DE FILOSOFIA LUIS VIVES, Serrano 123, Madrid, España.
KÖSEL, Kaiser Ludwigsplatz 6, München 15, Alemania.
KNECHT, Liebfrauenberg 37, Frankfurt am Main, Alemania.
LETHIELLEUX, 10 rue de Casette, París (VI), Francia.
LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE, 9 rue de Vauquois, Blois, Francia.
LITURGICAL PRESS, St. John's Abbey, Collegeville, Minnesota, USA.
LOHLE, Viamonte 795, Buenos Aires, Argentina.
LONGMANS, GREEN AND CO., 6 and 7 Clifford Street, London W. 1, Inglaterra.
LOYOLA UNIVERSITY PRESS, 3441 North Ashland Avenue, Chicago 13, Illinois, U.S.A.
LUMEN VITAE, 184 rue Washington, Bruxelles, Bélgica.
MAPPUS, 52, Av. Foch, Le Puy, Francia.
MARIANUM, Viale Trenta Aprile, 6, Roma, Italia.
MARQUETTE UNIVERSITY PRESS, 1131 West Wisconsin Ave., Milwaukee, Wisconsin, USA.
MARZORATTI, Via Privata Borromei, I B/7, Milano, Italia.
MICHEL, 22 rue Huyghens, París XIVe, Francia.
MINNESOTA UNIVERSITY PRESS, Minneapolis 14, Minnesota, U.S.A.
MIRACLE, Aribau 179, Barcelona, España.
MORCELLIANA, Via Francesco Crispi 2, Brescia, Italia.
MÜLLER, Ernest-Thun-strasse 11, Salzburg, Austria.
NAUWELAERTS, 2 place Cardinal Mercier, Louvain, Bélgica.
NEWMAN PRESS, Westminster, Maryland, U.S.A.
OCSI, Alfonso XI, 4, Madrid, 14, España.
ORIENTALIA CRISTIANA, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma, Italia.
PAN AMERICAN UNION, Washington 6, D.C., U.S.A.
PATMOS, Düsseldorf, Charlottenstr. 80-86, Alemania.
PAYOT, Boul. Saint Germain 106, París, Francia.

PLON, 8 rue Garancière, Paris VI, Francia.
PRESSES UNIVERSTAIRES DE FRANCE, 108 Boul Saint-Germain. Paris (VI),
Francia.
PUSTET, Münchhausenstrasse 4, München, Obermenzing, Alemania.
RAUCH, Innrain 6-8, Innsbruck, Austria.
REVISTA DE OCCIDENTE, Bárbara de Braganza 12, Madrid, España.
RHEIN, Zürich 8/32, Seefeldstr. 45, Suiza.
SAL TERRAE, General Mola 31, Santander, España.
SANSONI, Viale Mazzini 46, Firenze, Italia.
SCHWANN VERLAG, Düsseldorf, Charlottenstrasse 80-86, Alemania.
STYRIA, Schönaugasse 64, Graz, Austria.
STANFORD UNIVERSITY PRESS, California, USA.
SPES, 79 rue de Gentilly, Paris (XIII), Francia.
SCHÖNINGH, Postfach 121, Paderborn, Alemania.
TYROLIA, Andreas Hofer Strasse 4, Innsbruck, Austria.
WEWEL, Freiburg in Br., Weiherhorstr. 2, Alemania.
VITA E PENSIERO, Piazza S. Ambrogio 9, Milano, Italia

Libreria Ed. Augustinus, Madrid - Nicola Zanichelli, Bologna - Hermann & Cie., París - Atlas Publ. & Distr. Co. Ltd., London - Stechert-Hafner, Inc., New York - H. Bouvier & Co., Bonn a/Rh. - Herold & Co., Wien - Librairie Payot, S. A., Lausanne - F. Machado & Cía., Porto - The Maruzen Co., Tokyo.

SCIENTIA

REVISTA INTERNACIONAL DE SINTESIS CIENTIFICA

LA REVISTA QUE TRATA TODAS LAS CIENCIAS
(1962 - Año 56º)

Director: P. BONETTI

Comité Científico: G. ABETTI - R. ALMAGIA - L. CALIFANO - L. CANESTRELLI - G. COLONNETTI - B. DE FINETTI - G. B. BONINO - P. CALDIROLA - M. GORTANI - G. LEVI DELLA VIDA - G. MONTALENTI - E. PADOA - V. SOMENZI - S. TONZIG.

“SCIENTIA” es la única Revista en su género que: Tiene una difusión mundial * trata los problemas más nuevos y fundamentales de todas las ramas del saber * se precia de tener entre sus colaboradores a los más ilustres Científicos de todo el mundo * publica los artículos en la lengua original de su Autor (español, italiano, francés, inglés y alemán). * Cada fascículo incluye un Suplemento conteniendo la traducción francesa íntegra de todos los artículos que en el texto están publicados en otra lengua que no sea la francesa. Por estos motivos

“SCIENTIA” es del más grande interés por todos los estudiosos de todos los Países.

Información, prospectos y cuadernos de muestra gratuitos
de años atrasados son remitidos contra envío a

“SCIENTIA” - ASSO (Como, Italia)

de 20 pesos en sellos - con preferencia de correo-aéreo - de su País,
para gastos de envío y franqueo.

Para un fascículo del año en curso, sírvase remitir 120 pesos o suma equivalente en otra moneda, cantidad que será deducida del importe de su suscripción.

PRECIO DE LA SUSCRIPCION EN TODOS LOS PAISES: 15,50 U.S.A. DOLARES

Imprimi potest: C. Goviño, S. I., Proepositus Provincialis Argentinensis —
Nihil obstat: M. A. Fiorito, S. I., censor deputatus od hoc, opud S. Michäëlem,
31/XII/62

Registro de propiedad intelectual 712.401 — Queda hecho el depósito que
marca la ley 11.723.

GAULLIE, B., L'Etat des enfants morts sans Baptême	475
GIOVANNI XXIII, Sua Santita, Lettera enciclica Mater et Magistra	528
GLEASON, R., La vida es Cristo	499
GÖRRES, I., Laiengedanken zur Zöllbat	496
GOLEMBIEWSKI, R. T., The small group	518
Greek grammar of the New Testament	465
GUARDINI, R., Voluntad y verdad	490
HALEY, B. F., Teoría de la distribución de la renta	515
HERZOG, W., Grosse Gestalten der Geschichte	424
Hinduismus und Christentum	428
Histoire du catholicisme en France	454
Hombre y lo humano en la cultura contemporánea	420
HUAX, J., Le transfert de l'entrainement en pedagogie experimentale	393
Iglesia en Venezuela y Ecuador	455
JEAN XXIII, Encyclique Mater et Magistra	529
— , Mater et Magistra: l'Eglise, mère et éducatrice	530
JOMIN, H., La chine	523
JUAN XXIII, Enciclica Mater et Magistra	527
KAHLEFELD, H., Der Jünger	468
KAMPMANN, T., Passion und Herrlichkeit	492
KARRER, O., San Agustín - La vida religiosa	449
KAUFMANN, Y., The religion of Israel	465
KERDREUX, M. de, Sainte Therese de Lisieux	488
KERN, SCHIERSE, STACHEL, Warum glauben?	425
KRANZ, G., Europas christliche Literatur 1500-1960	458
KRAUS, A., Von wesen und ursprung der Dummheit	418
KUHN, H., Romano Guardini	424
KÜNG, H., Strukturen der Kirche	447
— , El concilio y la unión de los cristianos	445
LAIN ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro	422
LALOUP, J., Anthologie religieuse	481
— , Dimensiones del humanismo contemporáneo	421
LAMARCHE, P., Zacharie IX - XIV	467
LANG, A., Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelsalters	425
LATREILLE, A., Histoire du catholicisme en France, III	454
Logic, methodology and philosophy of science	397
LORING, J., Para salvarte (Elias)	477
LORTZ, J., Historia de la Iglesia	451
MADARIAGA, B., La filosofía al interior de la teología	403
MAIER, F., Paulus als Kirchengründer un Kirchlicher Organisator	473
MANTOUX, P., La revolución industrial en el siglo XVIII	516
MARCEL, G., Fragments philosophiques 1909-1914	415
MARIE CELESTE, Soeur, Les sens de l'agonie dans l'oeuvre de Georges Bernanos	414
MARTINS, M., Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal	442
MARX, A., Zur Theologie der Wirtschaft	475
Mc NAMARA, M., L'Amitié chez Saint Augustin	487
MERSCH, E., Le Christ, L'homme et l'univers	438
METZ, J., Christliche Anthropozentrik	417
MEURERS, J., Die frage nach Gott und die Naturwissenschaft	382
MICHAEL, J., "Mensch, wo bist du?"	474
MONZEL, N., Der Jüger Christi und die Theologie	436
MÜLLER-FREI, Riten und Rubrikenbuch	479
MÜNZHUBER, J., Kleines Wörterbuch der Philosophie	416
NELIS, J., Dimensiones del humanismo contemporáneo	421
NEUNER, J., Hinduismus und Christentum	428
NISIN, A., Histoire de Jésus	468
Nouvelle-Delhi 1961: Conseil Oecumenique des Eglises	450

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

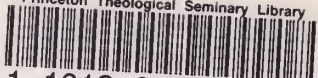
EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELIAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS LIMITAMOS A UNA SELECCION DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES).

EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLESCEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO, LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO. AGRADECEMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL.

Nuestra vida cristiana	482
OLIVERA LAHORE, C. E., Para educar la fe viviente	481
OROMI, F., Introducción a la filosofía esencialista	405
OURSLEER ARMSTRONG, A., Estampas de la vida de Jesús	482
Panorama de la teología actual	434
PAVESE, R., Filosofía e biología	389
PESCH, Ch., Das Bild in der Katechetischen Unterweisung	485
PFAB, J., Manual de rúbricas	479
PIÖCHL, W., Geschichte des Kirchenrechts	461
Problema della demitizzazione	474
QUASTEN, J., Patrology	444
QUIGLEY, H., China's politics in perspective	510
RABUT, O., La vérité de l'action	489
RAHULA, W., L'Enseignement du Bouddha	433
RAMIREZ URIBE, L., Los acólitos	477
RANWEZ, E., Morale et perfection	504
RATZINGER, J., Frères dans le Christ	449
RAVIER, A., Les écrits de Sainte Bernadette et sa voie spirituelle	439
REDFIELD, R., A village that chose progress	521
REDFIELD, R., Chankom a Maya village	521
REES, A., The economics of trade unions	513
REVISTA DE POLITICA SOCIAL, Mater et Magistra	528
RIBER, M., Cristo, centro de la creación	494
RICHTER, G., Deutsches Wörterbuch zum N.T.	472
ROSIER, I., En busca de la ausencia de Dios	456
ROSTENNE, P., Dieu et César	457
ROUGÉS, J. C., El estudio hecho oración en la enseñanza de S. Ignacio	505
RUBERT Y CANDAU, J. M., Fenomenología de la acción del hombre	405
SABOURIN, L., Rédemption sacrificielle	470
SALIGÉ, C., Écrits spirituels	508
SANSON, H., Pratique des sacrements	478
SCHELKE, K., Die petrusbriefe der judasbrief	467
SCHLETTE, H., Sowjethumanismus	525
SCHNACKENBURG, La théologie du N.T.	469
SCHNACKENBURG, R., Die Kirche im Neuen Testament	469
SCHNEIDER, G., Neuschöpfung oder wiederkehr?	471
SCHNEIDER, H., Die sprüche Salomos, das Buch des predigers, das hoheleid	466
SCHÖLLGEN, W., Problemas morales de nuestro tiempo	459
SCHÖNBRUNN, G., Weltkriege und Revolutionen 1914-1945	512
SCHRECK, A., Arbeitsmittel in der katechetischen Unterweisung	484
SCHWEGLER, Th., Die biblische Urgeschichte in Lichte der Forschung	466
SCHWEITZER, A., La mystique de l'apôtre Paul	472
SCIACCA, M. F., Dall'attualismo allo spiritualismo critico	391
—, Filosofia e metafisica	392
—, Pascal	411
Scritti filosofici	406
SEMMELROTH, O., Wirkendes Wort	502
SEVERINO, E., Studi di filosofia della prassi	419
SIMARD, E., Naturaleza y alcance del método científico	394
SÖHNING, G., Grundfragen einer Rechtstheologie	460
SPEDALIERI, Fr., Maria nella scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva	473
TILLMANN, F., Das Neue Testament	466
TISSOT, A., Saint Augustin maître de vie spirituelle	487
TOUILLEUX, P., Réflexion sur le mystère de l'Église	448
TRESMONTANT, C., Estudios de metafísica bíblica	468
TYCIAK, J., Das Herrenmysterium im byzantinischen kirchenjahr	480
UMBERG, J., Los ejercicios y los sacramentos	509
VAGOVIC, S., Ética comunista	524
VANDENBERGHE, B., Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu	500
VAN STEENBERGHEN, F., Directives pour la confection d'une monographie scientifique	416
VAN MELSEN, A., Science and technology	400
VELEZ CORREA, J., Historia de la filosofía antigua y medieval	411
VILLA ROJAS, A., Chankon a Maya village	521
VILLEGAS, M., La Virgen en las letanías	443
VISSER'T HOOFT, W., Nouvelle-Delhi, 1961: Conseil Oecumenique des Eglises	450
Vocabulaire de théologie biblique	472
VÖLKL, R., Christ und Welt nach dem N.T.	470
VON HILDEBRAND, Ética cristiana	386
VON RINTELEN, F., Philosophie der endlichkeit	413
WALZ, A., Saint Thomas D'Aquin	410
Warum glauben?	425
WENDT, H., Sprachen	396
WELLEN, G., Theotokos	440
World Polity	509
ZUNDEL, M., Búsqueda del Dios desconocido	476
—, Encuentro con Cristo	477

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1493

FOR LIBRARY USE ONLY.

FULL LENGTH USE ONLY.

